ಸಂಪುಟ ೧೮ ಸಂಚಿಕೆ ೧

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

ಜನವರಿ-ಜೂನ್ ೨೦೦೬





ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ

ಸಂಪಾದಕ

ಪ್ರೊ. ಎ. ವಿ. ನಾವಡ



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

KANNADA ADHYAYANA
Bi-Annual, Vol. XII, Issue-1, Jan-June-2006
Edited by
Prof A.V. NAVADA
Professor. of Manuscriptology
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276
Published by
Prof. Mallepuram G. Venkatesha
Director, Prasaranga
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276
Pages : XVI + 144, Price : Rs. 50/-
www.kannadauniversity.org
ಅರ್ಧವಾರ್ಷಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಸಂಪುಟ ೧೨, ಸಂಚಿಕೆ ೧, ಜನವರಿ-ಜೂನ್-೨೦೦೬

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು : ಡಾ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ

ಸಂಪಾದಕರು : ಪ್ರೊ. ಎ.ವಿ. ನಾವಡ

ಸಹಾಯಕ ಸಂಪಾದಕ : ಡಾ. ಎಸ್. ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಸಂಪಾದನ ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿ
ಡಾ. ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಡಾ. ಕರೀಗೌಡ ಬೀಚನಹಳ್ಳಿ
ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ, ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ
ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಪ್ರಕಾಶನ
ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ ಬೆಲೆ	:	ರೂ. ೫೦.೦೦		
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ	ರೂ.	೮೦.೦೦
		ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ	ರೂ.	೧೦೦.೦೦
ತ್ರೈವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ	:	ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ	ರೂ.	೨೦೦.೦೦
		ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ	ರೂ.	೨೫೦.೦೦

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ: ಕೆ.ಕೆ.ಮಕಾಳಿ

ಮುಖಪುಟ ಚಿತ್ರ : ರವಿ ನಾಯ್ಕ್

ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಗಣಕ ಕೇಂದ್ರ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಮುದ್ರಣ
ಸತ್ಯಶ್ರೀ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

ಮುಮ್ಮಾತು

ಅರಿವಿನ ವಿಸ್ತರಣೆ : ಎರಡು ಕೃತಿಗಳು

ಎ.ವಿ. ನಾವಡ

ವಿದ್ಯೆಯ ಬಹುಮುಖೀ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೊಡ್ಡುವುದು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಇದನ್ನು ಸಂಶೋಧನ ಕೆಲಸ ಎನ್ನಬಹುದು ಅಥವಾ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮುರಿದುಕಟ್ಟುವುದು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂತಹ ಕೆಲಸ ನಡೆದಾಗ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಎರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲರ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಲು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಎರಡೂ ಪುಸ್ತಕಗಳ ರಚಕರು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ 'ಆಡಿಕೆಯಗಾಣ'ದೊಳಗೆ ನುರಿದವರು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಎತ್ತಿ ಆಡಿದ್ದು.

ಒಂದು, ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಮಾರ್ಗ-೪' ಹಾಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರ **'ಅರಿವಿನ ಕಥನ'**. ಒಂದನ್ನು ಸಂಶೋಧನ ಸಂಪುಟ ಎನ್ನಬಹುದು, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ, ವಿಮರ್ಶೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕ. ಆದರೆ ಅವೆರಡೂ ಭಿನ್ನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ, ವೈಧಾನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಬಳಸುವ ಉಪಕರಣ (ಟೂಲ್ಸ್) ಹಾಗೂ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳಿರುವುದು ಎಲ್ಲರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಓದುಗನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಲುವುಗಳತ್ತ ವಾಲುತ್ತಿರುವುದು ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಅಂಶ. ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಕವಿ ಪಾಠವನ್ನು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ ಪಾಠವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳು ಏಕೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೇನು ಎಂದು ತಿಳಿವ ಆಸಕ್ತಿ ಕುದುರಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಹಾಗೆ ದೊರೆಯುವ ಭಿನ್ನಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡದೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಛಂದಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಬದಲು ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರಕಾರದ ಆಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅದು ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ

ಸನ್ನಿವೇಶದ ಬಗೆಗೆ ಇಂದಿನ ಆಸಕ್ತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಇನ್ನೂ ಆಧುನಿಕಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ, ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಚಲನಶೀಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನ್ಯಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸ ತೊಡಗಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶೋಧನೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹುರಿ ಗೊಳಿಸಿತು. ಶಂಬಾ, ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸತೊಡಗಿದರು. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಭಿನ್ನಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡತೊಡಗಿದವು. ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರ, ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ, ಛಂದಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರ ಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕಕ್ಷೆ ಎಂದು ಅಂದಿನ ಸಂಶೋಧಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಅವರ ಆಲೋಚನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಓರಿಯಂಟಲ್ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವು. ಇಂದಿನ ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣ, ಉದಾರೀಕರಣದ ಒತ್ತಡದ ನಡುವೆಯೂ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಮರ್ಶಕರು ಇನ್ನೂ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಸವೆದ ಹಾದಿಯಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿ ರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಂತೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದು ವರಿಯುತ್ತ ಸಂಶೋಧನಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ದೂರವೇ ಉಳಿದರು.

ಸಂಶೋಧಕನಿಗಿರಬೇಕಾದ ವಿಮರ್ಶಾಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಅವರು ಒಂದೆಡೆ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. "ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅವನು ತಾನು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಲಯವನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಸಮಗ್ರ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸಬಲ್ಲ ಬಹುಮುಖೀ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಇದು ಅವನಿಗೆ ಒಂದೇ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಗತಕಾಲದ ವೈಭವೀಕರಣವಾಗಲೀ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಾಗಲೀ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಅವನಿಗಿರಬೇಕು. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವ ಸತ್ಯವು ಸಂಶೋಧಕನ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಸಂದರ್ಭ, ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೆಂಬ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು 'ರಚನೆ'ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಶೋಧಕನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಅಥವಾ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೂ ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ನಡೆದ ಕರ್ಷಣೆಗಳ ಪರಿಣಾಮ. ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ತಾನು ಬಳಸುವ ದಾಖಲೆಗಳ 'ಅಧಿಕೃತತೆ'ಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಅವನಿಗಿರಬೇಕು. ಆಗ ಒಂದು ಶಾಸನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಜಾನಪದ

ಗೀತೆಗೂ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಸದಾ ಜಾಗೃತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ" (ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಮಹಾಮಾರ್ಗ, ೧೯೯೮ : ೭೯).

ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಸಂಶೋಧಕನ ಋಣ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಫಲಿತಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವನು ತಾನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದರ ಆಶಯ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬಗೆಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಜ್ಞಾನ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದು ದತ್ತವಾಗುವುದು ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ. ಇದಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ವಿಮರ್ಶಕನ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಪೇಲವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಅರಿವು ಇದ್ದರೆ ಲೇಸು. ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಬಲ ದೊರೆತು ಒಂದು ಬಗೆಯ 'ಪೆಡಸುತನ' ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆ ದೊರೆವ ಆಕರಗಳ ಬಲದಿಂದ ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಶೋಧನೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ಪೂರ್ವದ ಮಿಶನರಿಗಳು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಿಗಾಗಿ ರಚಿಸಿದ ಹಾಡುಗಳು, ತತ್ತ್ವಪದಕಾರರ ರಚನೆಗಳು ಹಾಗೂ 'ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ', 'ಗರತಿಯರ ಹಾಡುಗಳು'- ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ 'ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠೆಯು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಗುಣವೆಂದೂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೈಮುಟ್ಟಿ ನೋಡುವ ದಾಖಲೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಸಂಶೋಧಕನ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಫಲಿತಗಳು ಆಕೃತಿ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಗೀತಗಳು, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈವರೆಗಿನ ತಾತ್ವಿಕ ವಿವೇಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಹಾಗೂ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಮಾರ್ಗ-೪ ರಾಯಲ್ ಆಕಾರದ ೫೫೦ ಪುಟಗಳ ಗ್ರಂಥ. ಅದರೊಳಗೆ ಒಂದು ನೂರು ಸಂಶೋಧನ ಬರಹಗಳಿವೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಹುಡುಕಾಟ ಅಲ್ಲ. ಈ ತನಕ ಯಾರೂ ಕಂಡರಿಯದ ಕೇಳರಿಯದ ವಸ್ತುವಿನ ಅನಾವರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ." ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಬದಲಾವಣೆಯ ಜತೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಧುರೀಣರಿಂದಾಗಿ ಕೃತಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು

ಸಂಭವಿಸುತ್ತಲಿವೆ. ಇವರು ಸುಳ್ಳು ಇತಿಹಾಸದ ಮೂಲಕ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಲಿರುವ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ನಿಜ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಡುವುದು ಸಂಶೋಧಕನ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಇತಿಹಾಸದ ಶೋಧವಲ್ಲ, ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯವೆಂಬ ಭೂತಕಾಲದ ಬಲದಿಂದ ಅಸತ್ಯವೆಂಬ ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ವರ್ತಮಾನದ ಅಸತ್ಯಗಳು ಭೂತದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ನನ್ನನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ ಫಲವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖನಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. "ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಲೇಖನಗಳ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಮೇಲಿನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವು ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವುದು ನಿಚ್ಚಳ. ಭೂತವೆನ್ನುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ-ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗುತ್ತಲೇ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಒಂದು ಸತ್ಯ', 'ಒಂದು ಇತಿಹಾಸ' ಎನ್ನುವಂತಹದಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಗಿ ಮುಗಿಯುವಂತಹದಲ್ಲ. ಅದು ನಿರಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮರು ವಿವೇಚನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವವುಗಳು. ನೆಲಸಿದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಿಂದ ನೋಡುವಂತಹವುಗಳು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು. 'ಸಿದ್ಧರಾಮ ಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಜನನ, ದೀಕ್ಷೆ, ಮದುವೆ, ಮರಣ - ಸಂದರ್ಭಗಳ ಚಿತ್ರಣವನ್ನಷ್ಟೇ ಹೇಳದೆ ಆ ಮೂಲಕ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಮಹತ್ವದ ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಿದ್ಧರಾಮ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧರಾಮಚರಿತೆಯನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನಾಥಸಂಪ್ರದಾಯ, ವಿಕಾರಿಸಿದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಶಿವಸಿದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧರಾಮನು ವೀರಶೈವನಾಗುವ ಮೊದಲು ಅವನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ನಾಥಸಿದ್ಧ ಅಂದರೆ ಶಿವಸಿದ್ಧ ಪರಂಪರೆಯವನೆಂದು ಹಲವು ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಖಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯವರೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿ ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಹುಟ್ಟಿನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. "..... ಕುಡಿಯರ ವೃತ್ತಿಯವನಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧರಾಮ (ಹಂಡೇ) ಕುರುಬನೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸೊಲ್ಲಾಪುರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಸಮಾಧಿಯ ಅರ್ಚಕರು ಇಂದು

ಲಿಂಗಾಯತರಾಗಿದ್ದರೂ ಮೂಲತಃ ಹಂಡೇಗುರುಬರೆಂದು ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ-ಅನಂತಪುರಗಳಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಹಂಡೇ ಕುರುಬ ಜಾತಿಯ ಮಲಕನಾಯಕನ ಮನೆದೇವರು ಸೊಲ್ಲಾಪುರದ ಸಿದ್ಧರಾಮನಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಜನನಕ್ಕೆ ಆಶೀರ್ವದಿಸಿದ ರೇವಣಸಿದ್ಧನೂ ನಾಥಪಂಥೀಯನಾಗಿದ್ದು, ಜಾತಿಯಿಂದ ಕುರುಬನೇ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ಕುರುಬ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೇವಣಸಿದ್ಧ ಹೆಸರಿನ ಮಠಗಳಿರುವುದು, ಈ ಹೆಸರನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವರು ಸ್ಮರಿಸುವುದು ಈಗಲೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ" ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಶರಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವ ಬರಹಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಯಾಣ : ಶೈವ ಧರ್ಮದಿಂದ ಶರಣ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದ ವಿವೇಚನೆ, ಹಂಪಿಯ ಗಾಯತ್ರಿ ಪೀಠವು ವೀರಶೈವ ಮಠವೆಂದೂ ಗಾಯತ್ರಿ ದೇವಾಲಯ ಮೂಲತಃ ವೀರಶೈವ ರಾಮಲಿಂಗ ದೇವಾಲಯವೆನ್ನುವ ನಿಲುವು, ವೀರಶೈವ ಎನ್ನುವ ಪದವು ವಚನಗಳ ಕಾಲವಾದ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ, ಏಕೆ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಯಾವುದೇ ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ-ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲವಾಗಿ ಅದು ಶರಣ ಚಳುವಳಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಈಚಿನದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಲಿಂಗಾಯತ ಪದ ಮೂಲೆಗೆ ಬಿದ್ದು, ವೀರಶೈವ ಪದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸ, 'ದೀಕ್ಷಾಬೋಧೆ'ಯಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯ ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ ಪಠ್ಯವೆನ್ನುವ ವಿಚಾರ, ಬಸವಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಬ್ಬಿಲರ ಪ್ರಸಂಗ ಅಂದಿನ ಮತಾಂತರದ ಒಂದು ಚಿತ್ರಣವೆಂದೂ ಈಗಿನ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಗಣ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡರೆಂಬ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಎಂದರೆ ತನ್ನದು ಅಂತಿಮವೆಂಬ ಹಠ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ - ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆಯಷ್ಟೆ! ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಇವರು ಮೂಲತಃ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲ, ಚತುರಾಚಾರ್ಯರೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮ್ಮತವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅವರು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಶೋಧಕನ ಸಮಚಿತ್ತತೆಯ ಸಂಕೇತ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದವರು ಜೈನರು. ಇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿದವರು ಲಾಕುಳ ಇತ್ಯಾದಿ ಶೈವರು. ಈ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ದೇವರನ್ನು ಅರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳು ಬೆಳೆಯಲು ಅನುಸರಿಸಿದ ವಿಧಾನಗಳ ವಿವರ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ 'ಲಾಕುಳ ಇತ್ಯಾದಿ ಶೈವರ ದೇವಾಲಯಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ಸಂಪೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಸತ್ತೆಯ ಪಾತ್ರ ದೊಡ್ಡದು ಎನ್ನುವ ಫಲಿತವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. 'ಪಂಚಮ

ಸಾಲಿ : ಹಾಗೆಂದರೇನು?' ಲೇಖನ ಈ ತನಕದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ಪಂಚಮ ಸಾಲಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಶಿವೋಪಾಸಕ ಮೂಲದ ಉತ್ಪಾದನೆ - ಮಾರಾಟ ಜನಸಮುದಾಯವೊಂದು ವೃತ್ತಿಭೇದದಿಂದ ಐದು ಕವಲಾಯಿತೆಂದೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಐದನೆಯ ಕವಲಿನ ಸೆಟ್ಟಿಗಳೇ ಪಂಚಮ ಸಾಲಿಗಳೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಪಂಚಮ ಸಾಲಿಗಳಿಗೂ ಪಂಚಾಚಾರ್ಯರಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೇಡನಾದ ಕನಕದಾಸನನ್ನು ಕುರುಬನನ್ನಾಗಿಸಿದ, ರಾಮಾನುಜ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದಾಸನಾಗಿರುವ ಕನಕದಾಸನನ್ನು ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದಾಸನನ್ನಾಗಿಸಿದ, ರಾಮಾನುಜ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ದಾಸನಾದ ಕನಕದಾಸನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಶಂಕರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ "ಪುರಿ" ಪೀಠ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನಕದಾಸನ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾದ ಕಲ್ಪಿತಚರಿತ್ರೆ 'ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸ ದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಂಭೀರ ಪ್ರಮಾದ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ನಾವು ಕುರುಬರು ನಮ್ಮ ದೇವರು ಬೀರಯ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕರು ಕನಕದಾಸನ ಮತ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಆದರೆ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಈ ಕೀರ್ತನೆ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಗ ರಾಚಪ್ಪಯ್ಯನದಾಗಿದೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ (ಪುಟ ೩೬೫). ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಕನಕದಾಸನ ಮತ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ನೆರವಿಗೆ ಬರಬಹುದು.

ಶಾಸನಗಳು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಪ್ರಬಲ ಆಕರಗಳು. ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ವಿಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ನಿಂಬಣದಂಡನಾಥ : ಇನ್ನಷ್ಟು ಶಾಸನಗಳು', 'ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಂಗತಿಗಳು', 'ಮೊಲ್ಲೆ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯಗಳ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳು', "ಅಮೃತಮಥನ ಪುರಾಣ", "ಶಾಸನೋಕ್ತ ಷಟ್ಪದ ಕಾವ್ಯ", 'ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಅಂಶ ವೃತ್ತ-ಮಾತ್ರಾ ವೃತ್ತಗಳು' ಶಾಸನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳು. ಇವು ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯ : ತೆಲುಗು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕ್ರಮಣ' ಒಂದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಲೇಖನ. ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ರಮಾರಮಣ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನ ತೆಲುಗು ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಆಧಾರಪೂರ್ವಕ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಂಸ್ಥಾನದ ನಾಶದ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಕಾರಸ್ಥಾನ ಏನು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಹೊಸ ಊಹೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ಈಗ ತೆಲುಗರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಾಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸಾಯುವುದು ಸುಖ-ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಬಹುಶಃ ಕನ್ನಡಿಗರು ತಲುಪಿದರು. ತೆಲುಗರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಿಂಹಾಸನದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಸುವ, ವೈಷ್ಣವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಶೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಏಕೈಕ ದಾರಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಗರು ಆದಿಲ್‌ಶಾಹಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೈ ಕೂಡಿಸಿದರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ತಾಳಿಕೋಟೆ ಯುದ್ಧವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಹಿಂದೆ ತೆಲುಗರು ಮುಸಲ್ಮಾನರೊಂದಿಗೆ ಕೈಗೂಡಿಸಿ ಕನ್ನಡಿಗ ಕುಮಾರರಾಮನ ರುಂಡ ಹಾರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಈಗ ಕನ್ನಡಿಗರು

ಅದೇ ಮುಸಲ್ಮಾನರೊಂದಿಗೆ ಕೈಕೂಡಿಸಿ ತಾಳಿಕೋಟೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೆಲುಗು ರಾಮರಾಯನ ರುಂಡ ಹಾರುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಿಂಹಾಸನ ತೆಲುಗರಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯವಾಯಿತು. ಸುತ್ತಲೂ ಬೆಳೆದಿದ್ದ ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಳು ಕೃಷ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಆಂಧ್ರದ ವೆಂಕಟೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಾಶವಾಗಿ, ಕನ್ನಡ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಅಂದರೆ ವಿಜಯವಿಠ್ಠಲ, ಲಕ್ಷ್ಮೀನರಸಿಂಹ (ಉಗ್ರ ನರಸಿಂಹ) ಮೊದಲಾದವು ಭಗ್ನಗೊಂಡು ವಿರೂಪಾಕ್ಷ, ಉದ್ದಾನವೀರಭದ್ರ, ಹಜಾರಿರಾಮ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು". ಈ ತನಕ ವಿಜಯನಗರದ ಇತಿಹಾಸ ಬರೆದವರೆಲ್ಲರೂ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಆಗಿದ್ದ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು (ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಮರೆತು) ಅವನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಿತವಂದಿಗನೆಂದೂ, ತಾಳಿಕೋಟೆ ಕದನವು ಹಿಂದೂ-ಮುಸಲ್ಮಾನರ ನಡುವೆ ನಡೆದುದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಹಾನಿ ಮಾಡಿದವನೆಂದೂ, ತಾಳಿಕೋಟೆ ಕದನವು ನಿಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗ-ತೆಲುಗರೊಂದಿಗೆ ನಡೆದ ಕಾಳಗವೆಂದೂ ಈಗ ಸತ್ಯವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಷ್ಕರಣ - ಸಂಪಾದನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿವೆ. ವಚನ ಪಿತಾಮಹ ಡಾ. ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರಿಂದ ನಡೆದು ಹೋದ 'ವಚನ ಮಿಶ್ರಣ' ಹಾಗೂ ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠರಿಂದ ಆದ 'ವಚನ ಪಾಠ ಮಿಶ್ರಣ'ದ ಬಗೆಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಮೊದಲಾದ ದೇಸೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರಬೇಕೆನ್ನುವ ಅವರ ಧೋರಣೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೌಲಿಕವಾದುದು. ಮಾರ್ಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ದೇಸೀ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿದ ಕಾರಣ ದೇಸೀ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ದೋಷ ಸಂಭವಿಸಿತು ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸತ್ಯವಾದುದು. ದೇಸೀ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ವೈಧಾನಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ೧೯೭೦ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೆಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಾಲ ಹೋಗಿ ಪುರಾತತ್ವ, ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಕಾಲ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆಧರಿಸಿ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯು ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಫಲವಾಗಿ ನವಮೌಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಒದಗಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಶಾಬ್ದಿಕ ಸಂಪಾದನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪಾದನೆ'ಯ ನೆಲೆಗೆ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆಗೆ ಹೊಸ ಕವಲು ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಮಾರ್ಗ : ಸಂಪುಟ-ನಾಲ್ಕು' ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಮಾಜೋ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಬಾಳುವ ಕೊಡುಗೆ.

*   *   *   *   *

ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಅರವಿನ ಕಥನ'ವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಬಂಧಿ ಲೇಖನಗಳ ಕಟ್ಟು ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದರೊಳಗೆ 'ಅರಿವು', 'ಇರವು', 'ಮರೆವು' ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿದ ಮೂರು ಬಿಡಿ ಕಟ್ಟುಗಳಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಅವರದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಎತ್ತರ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನ, ದೇಸೀಯ ದರ್ಶನಗಲ್ಲಿ ಮಜ್ಜನಿಸಿರುವ ಅವರ ಮನಸ್ಸು 'ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ' ಎನ್ನುವ ಪರಿವೇಶದೊಳಗೆ ವಿರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರದು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಲಘಿಮಾ ಕೌಶಲ. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹೊಲಬಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜಮಾರ್ಗದ ಪಯಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನದ ಹುಡುಕಾಟದ ಕಿರುದಾರಿಯಲ್ಲೇ ಸಾಗುವ ಪರಿ ಅವರದು. ಈ ಸಂಪುಟದ ಬರೆಹಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ "…..ಅರಿವಿನ ಕಥನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ, ವಿಚಾರ-ಮಾಧ್ಯಮ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಕೂಡಾಟದಲ್ಲಿ ಮೈಮುರಿದು ಏಳುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯೆಂದು ನಾನು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ; ಭಾವಿಸಬಾರದು ಕೂಡಾ. ಇಲ್ಲಿಯ ಒಟ್ಟು ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮೂರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಸೂತ್ರರೂಪೀ ಎಳೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಟ್ಟುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗೊಳಗೆ ಕೂಡಾಟ ಇದ್ದೇ ಇದೆ" ಎಂದುದು ಇಡಿಯ ಪುಸ್ತಕ ಓದಿದಾಗ ಹೌದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಳಿಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಇಡಿ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿವೆ. ನಿನ್ನೆಯ ಮರೆವು ಇಂದಿನ ಅರಿವಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಲೇಖಕರ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಗೊಂಡಿರುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಮುನ್ನುಡಿ ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರೊ. ಮನುಚಕ್ರವರ್ತಿ " 'ಅರಿವು', 'ಇರವು', 'ಮರೆವು' - ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಮಾಜಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವ ಮೂರು ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ" ಎಂದಿರುವುದು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತು. ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಬಾಯ್ತುಂಬ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವ ನಾವು ವಸಾಹತೀಕರಣ ತಂದ ತವಕ ತಲ್ಲಣಗಳಿಂದ ಹೊರ ಬರಲಾರದೆ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ದೇಸೀ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳು, ದೇಸೀ ಚಿಂತನಧಾರೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಆರ್ಥಿಕ ಉದಾರೀಕರಣ, ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಿರುಬೇಸಗೆಯ ಧಗೆಗೆ ನೆಲದೊಳಗೆ ಇಂಗಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗತೊಡಗಿವೆ. ನವಾಧುನಿಕತೆಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೂರುತ್ತಿರುವ ಶಂಕೆ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಪ್ರೊ. ಮನುಚಕ್ರವರ್ತಿ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೊಸ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಆಧುನಿಕ

ಪೂರ್ವ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ದಾರಿ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಪರ್ಯಾಯ ಚಿಂತನಾವಿಧಾನ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸಯೀದ್ ತಮ್ಮ 'ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಇದನ್ನೇ. ಆಶೀಸ್ ನಂದಿಯವರು ಚಿಂತಿಸಿದ್ದೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಅವರ ಚಿಂತನಧಾರೆಯ ಗುರಿಯೂ ಇದೆಯೇ. ಆದರೆ ಅವರು ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ದಾರಿ ಬೇರೆ. ಅವರು ಬಳಸುವ ಹತಾರುಗಳು ಬೇರೆ. ಅವರು ಸಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಅನೇಕ 'ಅವೈಚಾರಿಕ' 'ಗುಹ್ಯದಾರಿ'ಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು. ಅದರ ಹೊಲಬು ಅನೇಕರಿಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶಕ್ತಿ ಸಂಚಯನ ಮಾಡುವುದು ಖಂಡಿತ. ಅಂದರೆ ಅವರದು 'ಮರೆವಿನ' ಕಡೆಯಿಂದ ಅರಿವಿನ ಕಡೆಗೆ ಪಯಣ. ವಸಾಹತೀಕರಣದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೀರ್ದಾಣಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಕೆಲವರ ಕ್ರಮ. ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೇ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಸಿರನ್ನು ಹುಡುಕಿದವರು ಅವರು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಅವೈದಿಕ ದಾರಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಬರೆದವರು ಮಲ್ಲೇಪುರಂ. "ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರತಿರೋಧ ಕೇವಲ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನದರ್ಪಕ್ಕೆ ತೋರುವ ಪ್ರತಿರೋಧ ಅಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖಿತ್ವವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ ಏಕಮುಖಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಅನೇಕ 'ಒಳಗಿನ' ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕ" ಎಂದು ಮನುಚಕ್ರವರ್ತಿ ಬರೆದಿರುವುದನ್ನು ಒಳಗಿನ ಲೇಖನಗಳು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿನೀತಿಗಳು, ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳು, ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಗಳು ಅಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಕಾಲಿಕಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವವರು ಅಪ್ರಯೋಜಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಗತವನ್ನು ಚಪ್ಪರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ನಿರತರಾದವರನ್ನು ಪಂಡಿತರೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ ಜ್ಞಾನದಾರಿದ್ರ್ಯವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ನಿನ್ನೆಯ ಬೆಳಕನ್ನು ಇಂದಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಬೇಕು. ಅಂತಹ ಒಂದು 'ನಾಲ್ಕು ಕೈಯ ಕೆಲಸ' ಇಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಅವರಿಂದ ನಡೆದಿದೆ. 'ಅವಧೂತ : ಒಂದು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ', 'ಅಲ್ಲಮ ಅರಿವಿನೊಳಗಿನ ಅರಿವು', 'ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ' 'ಅರಿವಿನ ಹಲವು ದಾರಿಗಳು'- ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವರು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸುಣ್ಣ ಬಣ್ಣಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಕಣಜಗಳಿಂದಲೇ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆಲೋಚನೆಯ ಫಲಗಳೆಲ್ಲವೂ ದೇಶೀ ತಳಿಯವು. 'ದೇಶೀ ದರ್ಶನದ ಮೂರು ರೂಪಕಗಳು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಹಿರಿಯ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆದರೆ; ಅನುಭಾವವು ಕಿರು ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವ ಜಗತ್ತು ಅಥವಾ ದೇಶೀ ದರ್ಶನವು ಜೋಪಡಿಗಳಲ್ಲಿ, ಮಂದೆ ಗುಡಿಸಲುಗಳಲ್ಲಿ, ಊರಾಚೆಯ ತೋಪುಗಳಲ್ಲಿ, ತಿಪ್ಪೆಗುಂಡಿಯ

ಬಯಲಲ್ಲಿ, ಬೆಟ್ಟ ಗುಡ್ಡಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಇರವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ" ಇದಕ್ಕಿಂತ ಖಚಿತವಾದ ರೂಪಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬೇರೆ ವಿಧಾನ ಸಾಧ್ಯವೇ?

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರಿವು ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಮಾತಿನ ತಡಿಕೆ ಹಿಡಿದು ಹೊಸದಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವಿಭಿನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಸೆಯುತ್ತಾರೆ "ಅರಿವು ಎಂಬ ನುಡಿಯನ್ನು 'ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಹಾಗೆ ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ, ಆ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುದೇವರ ಒಂದು ಮಾತು 'ಅರಿವೇ ಗುರು', 'ಅರಿವಿನೊಳಗಿನ ಇರವು', 'ಇರವಿನೊಳಗಿನ ಅರಿವು' ಎಂಬ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಆಲಿಸಿದಾಗ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಬಹಿರ್‌ಮುಖದ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಪಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದರೆ; 'ಅರಿವು' ಎಂಬುದು ಅಂತರ್‌ಮುಖದ ಧ್ವನಿ ವ್ಯಾಪಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎಂಬ ಮಾತು ಭಾರತೀಯವಾಗಿದ್ದರೆ; ಅರಿವು ಎಂಬುದು ವಚನಕಾರರ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ದೇಶಿಷ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾದರೆ; ಅರಿವು ಎಂಬುದು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಸರಿ. ಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಭಾಗವಾದರೆ; ಅರಿವೆಂಬುದು ಅನುಭಾವವೇದ್ಯದ ಭಾಗ... ಲೋಕದ ಪಡಿಪದಾರ್ಥಗಳು ಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅರಿವು ಹಾಗೆ ಲೋಕದ ಪಡಿಪದಾರ್ಥಗಳ ಜತೆ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು" (ಪುಟ ೩೬). ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಮನ 'ಅರಿದೆವರಿದೆವೆಂಬಿರಿ...' ವಚನದ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ "ಅರಿವು ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗೂ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಸಿಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. 'ಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕೆ ತರ್ಕದ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧಬೇಕು. ಆದರೆ ಅರಿವು, ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಹಾಗೂ ತರ್ಕವನ್ನು, ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಲೋಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದರೆ 'ಅರಿವು' ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನ ಒಳಗಿನ ಸ್ಪಂದನ. ಅದು ಎಚ್ಚರದೊಳಗೆ ಮೈ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ" (ಪುಟ ೩೭). ಭಾರತೀಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಜ್ಞಾನ ಸಂಬಂಧಿ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರು ಕಂಡ 'ಅರಿವು' ಅನುಭವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ ಎನ್ನುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ದೇಶೀ ದರ್ಶನದ ಫಲ.

ಲೇಖಕರು ಎಲ್ಲೂ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಸಮುದ್ರಮಥನದ ಹಾಗೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ವಿಷವೂ ಅಮೃತವೂ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಂದದ್ದು ಏನು ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾ "ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇದ್ದದ್ದಾದರೂ ಏನು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು" ಈ ಎಚ್ಚರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಜಾಗತೀಕರಣವೂ ನಮ್ಮ ಬುಡಕದಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರುವುದನ್ನು ಮರೆತು ಬೇರೊಂದೆಡೆಗೆ ಕೈಚಾಚುತ್ತಿರುವುದೇ ನಮ್ಮ ದುರಂತದ ಹೇತು.

'ಅನುಭಾವ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ' ಲೇಖನ ನಮ್ಮ ಪಶ್ಚಿಮದ 'ಜ್ಞಾನ ದರ್ಪ'ವನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ಕೆಡಹುವ ಮಾದರಿಯದು. ಅಲಿಖಿತವೇ ಪ್ರಧಾನ ಗುಣವುಳ್ಳ ಅನುಭಾವ ಪರಂಪರೆ

ಒಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಪಿಡುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ದೇಶದ ಪ್ರಧಾನಧಾರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿದವರು ಈ ಅನುಭಾವಿಗಳು. ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಲೋಕ ತಿರಸ್ಕೃತವಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ಲೇಖಕರು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಗುಣದ ಲಿಖಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಆಚೆಗಿನ ಅಲಿಖಿತ ಮೌನ, ಸಹ ತತ್ತ್ವಗಳ ವಿರಾಟ್ ಜಗತ್ತಿನ ಕಿರುಧಾರೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸ ಬೇಕು.

ನಿನ್ನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಲೇ ಲೇಖಕರು ವರ್ತಮಾನದ ನೆಲದ ಒಡಕು-ಬಿರುಕು ಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸರಕುಗಳನ್ನು ದೇಶೀಯ ಚಿಂತನಧಾರೆಯಿಂದಲೇ ಎಳೆದು ತರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ' - ಲೇಖನ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಕನ್ನಡಿ. ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾದ ಮಾಹಿತಿಕೋಶವೆಂದು ಅತಿಯಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಪಂಡಿತರು ಅವಶ್ಯ ಓದಬೇಕಾದ ಲೇಖನ. ನಿಂತ ನಿಲವೇ ಅದುರುವ ಭೀಷಣ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಾಸನ ಲೋಕದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಬೆಚ್ಚಿ ಬೀಳುವಂತಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾದಂತೆ ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವವರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಜ್ಞಾನದರ್ಪಕ್ಕೆ ಸವಾಲು ಒಡ್ಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಡಿ.ಆರ್. ನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವವರೆಂದರೆ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ ಅವರು.

ದೇವುಡು, ಸೇಡಿಯಾಪು, ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮಾ, ಬೆಳಗೆರೆ, ಸಂಸ, ಜಿ.ಎನ್. ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮುಂತಾದ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂದ ಪಂಡಿತರ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮರು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲಿನ ಬರವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಅವರ 'ಅರಿವಿನ ಕಥನ' ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೋಕದ ಕಣ್ತುಂಬುವ ಕೃತಿ.

ಪರಿವಿಡಿ

೧

‘ಮಹಾಚೈತ್ರ’ದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ರಕ್ತ ಮತ್ತು ಮಹಾಮನೆಯ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ನೆನಪು

ಬಸವರಾಜ ಕೋಡಗುಂಟಿ

ಮಹಾಚೈತ್ರ ಕನ್ನಡದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಾಟಕಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ನಾಟಕ. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಒಂದು ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ನಾಟಕವೂ ಹೌದು. ಇತಿಹಾಸ, ಜಾನಪದ, ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾಟಕ ಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ ನಾಟಕಕಾರರು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಇಂದಿನ ರಂಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ, ವಸ್ತುವನ್ನು ಇಂದಿನ ದಿನಕ್ಕೇ ತಂದು ಇಂದಿನ ಯುಗದ ತಲ್ಲಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸಲು ಹಚ್ಚುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆ. ಈ ಎರಡನೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಬಾರ, ಕಾರ್ನಾಡರು ಮಹತ್ವದ ಕೃಷಿ ಗೈದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ, ಶ್ರೀರಂಗರಂತವರು ಮೊದಲನೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು ಈ ಮೊದಲನೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಇತಿಹಾಸದ ವಸ್ತುವನ್ನು ತನ್ಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಂದಿನ ಕಾಲ-ದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ‘ಮಹಾಚೈತ್ರ’ದ ಲೇಖಕರು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

‘ಮಹಾಚೈತ್ರ’ದ ವಸ್ತು ವಿಷಯ ಬಸವಣ್ಣನ ಸಾವು ಮತ್ತು ಕಲ್ಯಾಣದ ಸಾವು. ಈ ಎರಡು ಸಾವುಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ತಲ್ಲಣಗೊಳ್ಳುವಂತಹವುಗಳು. ಬಸವಣ್ಣ ಆಪಾದನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡದೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಿಲ್ಲದೆ ಹೇಸಿದಂತೆ ಹೊರಟು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅದುವರೆಗೆ ಸಾವಿರ ಸಾವಿರ ಜನರ ಎದೆಯೊಳಗೆ ಹೊಕ್ಕು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಬಸವಣ್ಣ ಇಂದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ "ಕಲಚೂರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಬಿಜ್ಜಳ ಅಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣೋರೂಂತ" (ನಾಗಶೆಟ್ಟಿ, ಪು. ೮). ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರು ಬಸವಣ್ಣ, ಬಿಜ್ಜಳನಲ್ಲ, ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಿದವನು ಪಲಾಯನ ಮಾಡಿದರೆ, ಇನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಎಂತು? ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತೆಂದರೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಒರೆಗಲ್ಲಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣ ನಿಂತದ್ದು. ಹೀಗಿದ್ದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ

ಬಸವಣ್ಣ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಅದೆಂತು ಇದನ್ನು ಸಹಿಸಿ ಕೊಂಡೀತು? ಇದನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕಲ್ಯಾಣ ಭುಗಿಲೆದ್ದಿತು. ಅರ್ಧರಾತ್ರಿಯ ಸರಿ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಭೂಕಂಪವೊ, ಸುನಾಮಿಯೊ ಬಂದಡರಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಭುಗಿಲೆದ್ದಿತು. ಎತ್ತ ನೋಡಿದತ್ತ ಬರಿಯ ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ರಕ್ತ. ಮುಗಿಲನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಆರಿಸಲೆಂದು ರಕ್ತದ ಕೋಡಿ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದೆಯೊ ಅಥವಾ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ರಕ್ತಧಾರೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಡಲು ಬೆಂಕಿ ನರ್ತಿಸುತ್ತಿದೆಯೊ ಯಾರು ಬಲ್ಲರು? ಇವರೆಡರ ನಡುವೆ ಮತ್ತಿನ್ನೇನಾದರೂ ಉಳಿದಿದೆಯೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅದು ಕಟ್ಟಿದ ಮಹಾಮನೆಯ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ನೆನಪು. ಮಹಾ ಮನುಜರು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಮಹಾಮನೆಯ ಬೆಳಕು ಎಂದೂ ಆರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ದೀಪವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೀಲಾಂಬಿಕೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ, ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಇನ್ನು ಮಹಾಮನೆಯ ನೆನಪು. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವತ್ತು ಚಿಂತಕರ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಅಲ್ಲದೆ ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯ ಜನರ ನಿದ್ದೆಯಲ್ಲಿ, ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಎದೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದು. ಈಗ ಮಹಾಚೈತ್ರದಲ್ಲಿ ತೋರುವುದು ಕೂಡ ಅದುವೆ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ನೆನಪು.

"ಬಲಕ್ಕೆ ಕೆಂಪನ್ನು ನುಂಗ್ತಾ ಇದ್ದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಕಾಶ, ಎಡಕ್ಕೆ ಕತ್ತಲು ತುಂಬ್ತಾ ಇದ್ದ ಕಲ್ಯಾಣ" (ಓಲೆ ಶಾಂತಯ್ಯ, ಪು. ೫). ಬಸವಣ್ಣ ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಹೊರಡುವುದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಓಲೆ ಶಾಂತಯ್ಯನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕೆಂಪು, ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಮಹಾಮನೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದ್ದ ಶರಣರ, ಸಾಧಕರ ಅರಿವಿನ ತೇಜವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನುಂಗುತ್ತಿರುವ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಕಾಶ ಕಾಲದ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲನ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಬಲ್ಲವರಾರು? ಇನ್ನು ಎಡಕ್ಕೆ ಕತ್ತಲು ತುಂಬ್ತಾ ಇದ್ದ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಾತ್ರ. ಎಡ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಸರಿದ, ಉಳಿದ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ರಂಗಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮಹಾಮನೆಯ ಕರ್ತಾರರು ಮುಂದೆ ಸಾಗಿದರು. ಕರ್ತಾರನ ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಬೊಂಬೆಗಳಲ್ಲವೆ, ಹಾಗೆ ಮಹಾಮನೆಯ ಕರ್ತಾರರು ಮುಂದೆ ಹೊರಟರು. ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಈಗ ಎಡಕ್ಕಾದದ್ದು ಬರಿಯ ಕತ್ತಲು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮಹಾಮನೆಯ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ನೆನಪು ಬದುಕಿವೆ, ಮತ್ತೆ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮನಸುಗಳಿಗೆ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು. ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು, ಮಹಾಮನೆಯ ಮಹಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಅವರನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾಕತ್ತು ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದ ಈ ಇಹ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವ ತಾಕತ್ತಾದರೂ ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ? ಇಹ ಇಹದಲ್ಲೆ ಉಳಿಯಿತು. ಇಹದಲ್ಲಿದ್ದು ಮಹವಾದವರು ಮಹದತ್ತ ನಡೆದರು. ನೀಲಾಂಬಿಕೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ನೀಲಾಂಬಿಕೆ : ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಕೈಲಾಸವಿಲ್ಲ ಬಸವ
ಕಲ್ಯಾಣವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಕೈಲಾಸವಿಲ್ಲ ಬಸವ
ಕಲ್ಯಾಣವಳಿದು ಕೈಲಾಸವಾದ ಬಳಿಕ
ಬಸವನ ಮೂರ್ತಿ ಇಲ್ಲ
ಬಸವನ ಮೂರ್ತಿ ಇಲ್ಲದ ಕಾರಣ
ಕೈಲಾಸವಿಲ್ಲ ಕಲ್ಯಾಣವಿಲ್ಲ ಸಂಗಯ್ಯ (ಪು. ೫೬)

ಕೈಲಾಸ-ಕಲ್ಯಾಣ ಎರಡೂ ಸಂಗಮಿಸಿದ್ದು ಮಹಾಮನೆ. ಮಹಾಮನೆಯ ತೊಲೆ-ಬೋದಿಗೆಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿ ಇಟ್ಟ ಬಳಿಕ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲವಾದವು. ಅವೆರಡರ ಮೂರ್ತಿ ರೂಪವಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದ ಬಸವನ ಮೂರ್ತಿ ಇನ್ನೆಂತು ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯ?

ಬಸವಣ್ಣ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಂಗದ ಮೇಲೆ ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಆದರೆ ಇಡಿಯ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬೇರೆ ಪಾತ್ರಗಳು ಆಡಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಅವನನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಕಲ್ಯಾಣ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಓಲೆ ಶಾಂತಯ್ಯನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಆಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಓಲೆ ಶಾಂತಯ್ಯ................ಕೆಲವು ಕ್ಷಣಗಳು ಮೌನ, ಗಾಳಿ ಸುಯ್ಲು, ಉಸಿರಾಟ, ಎದೆ ಬಡಿತ ಎಲ್ಲಾ ಕೇಳಿಸ್ತಾ ಇದ್ದವು. ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಕುದುರೆ ಹತ್ತಿದಾಗ ಜನಸಾಗರ ಸಾವಿರ ಕಂಠದಿಂದ ಮೊರೆಯಿತು. ಎಲ್ಲರೂ ವಿಹ್ವಲರಾದರು, ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರು. ನನ್ನ ಪಕ್ಕ ನಿಂತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಕುರುಡಿ, ಕೈಯಿಂದ ಪಕ್ಕೆ ತಿವಿದು ಅಂದಳು. ಅದೋ ಶಿವ! ಮೋಡಗಳ ಮೆಟ್ಟಿಲಿಳಿದು ಬರ್‍ತಾ ಇದ್ದಾನೆ. ಅಗೋ ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಕರಕೊಂಡು ಹೋಗ್ತಾ ಇದ್ದಾನೆ (ಪು.೬). ಬಸವಣ್ಣ ಕಲ್ಯಾಣ ಬಿಟ್ಟನೆಂದರೆ ಆತ ಈ ಇಹವನ್ನು ಬಿಟ್ಟನೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ತನ್ನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ನೆಲದಾಳದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಗಿಡವೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಬೇರೆಡೆಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಸಾವು ಖಚಿತ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಲೆಕ್ಕ ಕೇಳಬೇಕೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನೀಲ ಮಹಾಮನೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಉಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ಮರಣ ವಾರ್ತೆಯನ್ನು ತಂದಾಗಲೂ ಆಕೆ ಅಲುಗದಿರುವುದು.

ಇನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ರಕ್ತ. ಬಸವನ ಎತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡು ಕರುಬಿದ ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಸ್ಥಾನಿಕರ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಉರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಮಾಧಾನ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅದು ಮುರಿದು ಹೋದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಾಗಿ ಕಿಡಿ ಹೊತ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಕಲ್ಯಾಣದ ಕೊಳೆಗೇರಿಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಗತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರಿಯ ಮನೆ ಮಠಗಳನ್ನು ಸುಡುವ ಬೆಂಕಿಯಾಗಿರದೆ ನೂರಾರು ಬದುಕುಗಳನ್ನು, ಕನಸುಗಳನ್ನೇ ಸುಡುವ ಬೆಂಕಿಯಾಯಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೈದಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ನಂಬಿಕೆಯ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಹೊತ್ತಿಸಿದ ಬೆಂಕಿ ಅದು ಯಜ್ಞ ಕುಂಡದ ಬೆಂಕಿ. ಬಸವನಿಂದಾಗಿ, ಶರಣರಿಂದಾಗಿ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಒದಗಿದ

ಮತ್ತು ಒದಗಲಿರುವ ಆಪತ್ತುಗಳಿಗಾಗಿ ವಿಪ್ರ ಮಹಾಶಯರು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಮಹಾರಾಜ ಬಿಜ್ಜಳನು ನಡೆಸುವ ಯಜ್ಞದ ಉರಿ ಅದು. ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಡಿತರ ಮಂತ್ರಗಳ ರಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿ ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಅರಮನೆಯ ಆಚೆಗಿನ ನೂರಾರು, ಸಾವಿರಾರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನೇ ಸುಡುತ್ತಿತ್ತು. ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ, ತತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿದ ಕಾಳ್ಗಿಚ್ಚು ಈ ಬೆಂಕಿ, ಎಷ್ಟೊಂದು ಕೇರಿಗಳು ಸುಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತವೆ, ಎಷ್ಟೊಂದು ಕನಸುಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಟ್ಟು ಹೋಗಿರಬಹುದು. ಸಿದ್ಧಪ್ಪ ಎಂಬ ಪಾತ್ರ ನೆತ್ತಿಗೇರುವಷ್ಟು ಕುಡಿದು ಕನವರಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಆ ಕನವರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ತರುಣ (ಸಿದ್ಧಪ್ಪ) : ನನ್ನ ಬಿದರೆ ಮ್ಯಾಲಿನ ಚದುರೆ.....ಮ್ಯಾದರ ಕೇರಿಯೊಳಗಿದ್ದೋಳು......ಮಾಚಿದೇವ ಅಲ್ಲವ್ನೇಂತ ಚಂಡಾಲ ಭಟರು......ಅಲ್ಲುಗ್ಗುದ್ರು.....ನನ್ ಚದುರೆಗೆ.....ಎಲ್ಲಾ ಮುಗ್ಸಿದ್ರು. ಇಲ್ಲ ಇಲ್ಲ......ನಂಗೇ ಎಂಡ ಬೇಡ. ಆ ನನ್ಮಕ್ಳ ರಕ್ತ ಕುಡಿಬೇಕು......ಆ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಾಂಸ ತಿನ್ಬೇಕು. ಏನು ನಿಂತೀಯ? ನಡೀರಿ ಈವಾಗ್ಲೆ ಅರಮನೆಗೆ ನುಗ್ಗೋಣ.......ಆ ನನ್ಮಕ್ಳ ರಕ್ತ ಸೀದ್ ಬಿಡೋಣ........ನಡೀರಿ......(೪೩-೪).

ಆದರೆ ಇದು ಬರಿಯ ಸೆರೆಯ ಮಾತಾಗಿತ್ತು. ಸೆರೆ ತಲೆಗೇರಿ ಆಡಿಸಿದ ಮಾತು. ಬಿಜ್ಜಳ ಹೊತ್ತಿಸಿದ ಬೆಂಕಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬೆಂಕಿ ಹೊತ್ತಿಸುವ ತಾಕತ್ತು ಅವನಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬೆಂಕಿಯ ಆಸ್ಫೋಟವೆ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕಾರದ ಕ್ರಮ. ಪ್ರತಿಲೋಮ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಸಮಾಜ, ಅರಮನೆ, ಗುಡಿ-ಗುಂಡಾರಗಳು, ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿರ್ಧಾರ. ಆದರೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತಾರತಮ್ಯ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬೆಂಕಿ ತಾನಿರುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಸುಡುವ ಗುಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿಸಿ, ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಓಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ತ್ರಿಪುರಾಂತಕ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ದತ್ತಿ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆದರೆ ಆ ದತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ದೀಪ ಹೊತ್ತಿಸುವ ಮೊದಲೆ ದೇವಾಲಯ ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಯಿತು. ಈ ಬೆಂಕಿಯ ವ್ಯಾಪಕತೆ, ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಕೊನೆ, ಎಣೆಯಿಲ್ಲದಂತಾಯ್ತು. ಇಡಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಅದು ಪೂರ್ಣಾಹುತಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅತ್ತ ಅರಮನೆ ರಾಜಕೀಯ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಭವಿಷ್ಯ ಡೋಲಾಯಮಾನ ವಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥದ ಹಣೆಬರಹ ಹೇಳತೀರದಂತಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಸರಕುಗಳಿರಲಿ, "ಹೊನ್ನಾವರದಲ್ಲಿ ಸರಕುಗಳನ್ನು ವಿದೇಶಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುವ ಹಡಗುಗಳು ಕೊಳೆಯತೊಡಗುತ್ತವೆ. (ಮಂಗಳ ಗುಪ್ತ, ಪು. ೭೧-೨) ಎಂಬ ಭಯ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವೈದಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕರು ಮಾತ್ರ ತುಂಬು ಜಾಗೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಬಿಜ್ಜಳ ಮಹಾರಾಜನಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯ ಹೇಳುವ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಕನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕು.

ಜ್ಯೋತಿಷ್ಕ : ಮಹಾಪ್ರಭುಗಳ ಆತಂಕ ನಿಷ್ಕಾರಣ. ಅಷ್ಟಮ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಗುರುವಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಥಮ ಮತ್ತು ನವಮ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪುಣ್ಯಗ್ರಹಗಳ ವೀಕ್ಷಣೆ ಇದೆ. ಕಳೆದ ವರ್ಷ ಪ್ರಭುಗಳ ಕಂಟಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ನಿವಾರಣೆಯಾದವು. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಮಂಗಳಮಯ.

ಮಂಗಳ ಎಂಬ ಪದ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಗಿಯಿತು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲವೂ ಮುಗಿಯಿತು ಎಂದರ್ಥ ಅಲ್ಲವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಉಳಿದ ಬಿಜ್ಜಳ, ಅವನ ರಾಜನೆಂಬ ನಾಮ ಬರಿಯ ತೋರುಗೊಂಬೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದವು ಮಾತ್ರ. ಇಡಿಯ ಕಲ್ಯಾಣ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ

ಧ್ವನಿಗಳು : ಎರಡು ದಿವಸದಿಂದ ಆಯಗಾರರು ಕೆಲಸ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮಹಾಪ್ರಭು.

ಧ್ವನಿ ೧ : ನಗರದ ತುಂಬ ಕಸ ರಾಶಿ ರಾಶಿಯಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದೆ.

ಧ್ವನಿ ೨ : ಅರಮನೆಯ ಶೌಚಾಲಯಗಳು ನಾರುತ್ತಿವೆ.

ಧ್ವನಿ ೩ : ಸರಕುಗಳನ್ನು ಸಾಗಿಸುವವರಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯಾಪಾರ ನಿಂತಿದೆ.

ಧ್ವನಿ ೪ : ಲಾಯದ ಆನೆ, ಕುದುರೆಗಳಿಗೆ ಮೇವಿಲ್ಲ.

ಧ್ವನಿ ೫ : ತ್ರಿಪುರಾಂತಕ ದೇವಸ್ಥಾನದ ದೀಪಗಳಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಇಲ್ಲ.

ಧ್ವನಿ ೬ : ಸತ್ತವರ ಹೆಣಗಳು ಮನೆಗಳಲ್ಲೇ ಕೊಳೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಧ್ವನಿ ೭ : ಅರಮನೆಯ ಉಗ್ರಾಣ ಮತ್ತೆ ಲೂಟಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಧ್ವನಿ ೮ : ಎಲ್ಲೂ ಕುಡಿಯಲು ನೀರು ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿಲ್ಲ (೭೫)

ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯ ಮಂಗಳಮಯ? ಎಲ್ಲವೂ 'ಮಂಗಳ'ಮಯ ಆಗಲೇಬೇಕಲ್ಲವೆ. ಪ್ರಭುಗಳ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೊಳ್ಳೆ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಬನವಾಸಿಯ ಕಸಪಯ್ಯನ ಸೈನ್ಯವು ಕಲಚೂರಿ ಕರ್ಣದೇವನ ಸಂಚಿಗೆ ನೊಗಹೊತ್ತು ಕಲ್ಯಾಣದ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಭೇದಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸೈನಿಕರ ದಾಳಿ, ಹಿಂಸೆ ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಿಂದ ಬೆಂದು ಬೇಸತ್ತ ಕಲ್ಯಾಣದ ಜನತೆ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಭೇದಿಸಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಅರಮನೆಯ ದಂಡಿನಲ್ಲಿ ಮುಸುಟಿ ಚೌಡಯ್ಯನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿನ ಗುಂಪು ಬಂಡೇಳಲು ಕಾದು ಕುಳಿತಿದೆ. ಇನ್ನು ಅರಮನೆಯ ಒಳಗಡೆಯೂ ಗಾಳಿ ಸರಿಯಾಗಿ ತೀಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕರ್ಣದೇವ-ಸೋವಿದೇವರ ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕಾಗಿನ ಜಗಳ ಬೀದಿಗೆ ಬಂದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹಾ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಡಿನ ಕ್ಷೇಮಕ್ಕಾಗಿ ವಿಪ್ರಮಹಾಜನರು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಜ ಬಿಜ್ಜಳನೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಡಿಯ ಕಲ್ಯಾಣ ನಗರವೇ ಒಂದು ಸುಡುಗಾಡಿನಂತಾಗಿದೆ.

ಸೋಮಮ್ಮ : ಇಲ್ಲಿ ಯಾರ ಮಾನ, ಪ್ರಾಣಗಳೂ ಭದ್ರವಲ್ಲ (೫೬). ಕಲ್ಯಾಣದ ತುಂಬ ಶರಣರಾದ ಮಧುವರಸ, ಹರಳಯ್ಯ, ಶೀಲವಂತರ ರಕ್ತ ಸಿಕ್ತ ಕಲೆಗಳೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಪ್ರಜೆ೧ : ಕಸ ತುಂಬಿದ ನಗರದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಜನರನ್ನು ಕುದುರೆಯ ಕಾಲಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಎಳೆಸಿದರು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಅವರ ರಕ್ತದ ಕಲೆ.

ಪ್ರಜೆ೨ : ಅವರ ಬಟ್ಟೆ, ಚರ್ಮ ಹರಿದು ರಕ್ತವೇ ಬಟ್ಟೆಯಾಗಿದೆ. (೭೮) ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಘಟನೆಯೇನಲ್ಲ.

ಪ್ರಜೆ೩ : ಯಾರೋ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ಕುದುರೆಯ ಕಾಲಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಸಿ ಎಳೆಯೋ ಹಾಗೆ (೭೯).

ಇಂತಹ ಒಂದು ಘಟನೆಯು ಆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕ್ಷೇಮದಿದ ಬದುಕಲು ಬಿಟ್ಟೀತೆ. ಮುಗಿಲೆತ್ತರ ಬೆಳೆದ ಗಿಡಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಉಜ್ಜಿಕೊಳ್ಳುವ ದಟ್ಟಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದೆಡೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಪ್ರತಿಲೋಮ ವಿವಾಹದಿಂದ ಮಲಿನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಆ ಮೂರು ಜನ ಶರಣರ ರಕ್ತದ ಕಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆಯಿಂದ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಘಟನೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅತ್ತ ಬಿಜ್ಜಳ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಸ್ಥಾನದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಿಜ್ಜಳ ಒಂದು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ, ಜಾಳು ಜಾಳಾದ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಅರಸನಿಗಿರಬೇಕಾದ ವಿದ್ವತ್ತು, ಚುರುಕುತನವಿರಲಿ ಗತ್ತು, ಗಂಭೀರತೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸೊರಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಸ್ಥಾನಿಕರ ತಾಳ ಲಯಗಳಿಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುವುದು ಮಾತ್ರವೆ ಅವನ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ಇತ್ತ ಶರಣರು, ಕೆಳಗೇರಿಯವರೂ ಸುಮ್ಮನಿಲ್ಲ. ಮಹಾಮನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನಂತೆ ಪಲಾಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ವಾದ, ಮತ್ತೊಂದು ಖಡ್ಗ ಹಿಡಿದು ಹೋರಬೇಕೆಂಬುದು.

ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ : ಬೇಕಾದುದಾಗಲಿ, ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆ ಅನುಕರಣೀಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಪರರ ವರ್ತನೆಯ ಅನುಕರಣೆ ಆಗಬಾರದು (ಪು.೧೨).

ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ : ನಾವು ಆಯುಧಪಾಣಿಗಳಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕು (ಪು.೧೧). ಹೀಗೆ ಚರ್ಚೆಯ ಬಳಿಕ ಕೊನೆಗೆ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಹಿರಿತನದಲ್ಲಿ ಶರಣರ ಒಂದು ಗುಂಪು ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ತೊರೆದು ಉಳವಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟಿತು. ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವ, ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ, ಮಧುವರಸ, ಹರಳಯ್ಯ ಮೊದಲಾದವರು ಬಿಜ್ಜಳನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು.

ಮಾಚಿದೇವ : ನಮ್ಮ ಬಳಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಯುಧ ಅಶ್ವಗಳಿಲ್ಲ, ಅವರ ಬಳಿ ಇವೆ. ಅವರ ಹಾವಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ತೋರಿಸೋದಕ್ಕೆ ಆಯಗಾರರು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳ ಹತ್ತಿರ ಆನೆ, ಕುದುರೆ, ಸೇನೆ, ಏನೆ ಇರಲಿ...... ಒಂದು ಮಾತ್ರ ನಿಜ. ನಮ್ಮ ಚಕ್ರ, ರಾಟೆ, ತಿದಿ, ಉಳಿ, ಸೂಜಿ, ಇವು ಮುನಿದರೆ ಅವರ ಕತ್ತಿಗಳು ಮೊಂಡಾಗಿ, ಅಶ್ವಗಳು ಕುಸಿದು, ಶಕ್ತಿ ಸೋರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಳಯಾಗ್ನಿಯ ಮುಂದೆ ಅವರದು ಪತಂಗದಾಟವಾಗುತ್ತದೆ (ಪು.೬೬-೭).

ಆದರೆ ಹರಿಯುವ ರಕ್ತಕ್ಕೆ ಈ ಯಾವ ಆವೇಶದ ಮಾತುಗಳ ಅಳುಕೂ ಇಲ್ಲ, ಭಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಅದು ಎಲ್ಲರ ಬಿಸಿರಕ್ತಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆ ಮೂವರು ಶರಣರ ರಕ್ತ ಸಾಲದಾಯಿತು. ಕಲ್ಯಾಣದ ಎಲ್ಲ ಕೇರಿಯರ ರಕ್ತವೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿತು. ಅನೇಕ ಶರಣರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋದರು.

ಕೊನೆಗೆ ಅದು ಯಜ್ಞ ಮನೆಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿತು. ದೇವತೆಗಳ ಸಂತೃಪ್ತಿಗೆ ಹವಿಸ್ಸನ್ನು ಕೊಡುವ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಸೈನಿಕನ ರಕ್ತವು ಮೊದಲು ಮುಟ್ಟಿತು.

ನಾರಾಯಣ ಕ್ರಮಿತ.......ಯಜ್ಞ ಶಾಲೆ ದಶ ದಿಕ್ಕುಗಳ ನಾಭಿ, ಲೋಕತ್ರಯಗಳ ಮಧ್ಯಬಿಂದು, ಕಲುಷಿತವಾಗಿದೆ. (ಪು. ೮೭) ಕಲುಷಿತವಾದ ಯಜ್ಞದ ಮನೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಬಿಟ್ಟೀತೆ. ಪುರೋಹಿತ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಕರ ರಕ್ತ ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಣೆಯಾದ ವಾರ್ತೆಯು ಕ್ಷಣ ದಲ್ಲಿಯೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಸಾಲದೆ ಬಿಜ್ಜಳ ಮಹಾರಾಜನ ರಕ್ತವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹರಿಯುವ ರಕ್ತಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ತ ಕೋಟೆಯ ಸುತ್ತ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಕರ್ಣದೇವ, ಸೋವಿದೇವರ ಪಟ್ಟಕ್ಕಾಗಿ ಸೈನಿಕರ ರಕ್ತ ಕೋಡಿ ಕೋಡಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ.

ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ರಕ್ತಕ್ಕೆ ಕೊನೆ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬೆಂಕಿಯನ್ನಾರಿಸಲು ರಕ್ತ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ರಕ್ತವನ್ನು ಸುಡಲು ಬೆಂಕಿ ಧಾವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಒಂದೆ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟಿವೆ, ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹೊರಟಿವೆ. ಇನ್ನು ಸಂಧಿಸುವುದು......? ಭೂಮಿ ದುಂಡಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕು.

ಮಾಚಯ್ಯ : ಅಪ್ಪಣ್ಣನವರೇ, ಅಲ್ಲಿ ಆ ಜಲಪಾತ ಎಂಥಾ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಆರಿಸುವಷ್ಟು ನೀರು!

ಅಪ್ಪಣ್ಣ : ಮಾಚಿದೇವರೆ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಹಚ್ಚ ಹಸಿರಿನ ಮರಗಳು ಮಹಾಚೈತ್ರದ ಚಿಗುರು. ನಾವು ಕಂಡ ರಕ್ತವನ್ನು ಮರೆಸುವಷ್ಟು ಹಸಿರು!

ಇಬ್ಬರೂ : ಅಲ್ಲಿ ಮಿಂದು, ನಮ್ಮ ಕೈಗಳ ರಕ್ತ, ಮನಸ್ಸಿನ ಬೆಂಕಿ ಎರಡನ್ನೂ ತೊಳೆದು ಕೊಂಡು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಇಹದ ಮಹಾಮನೆಗೆ.........ಇಹದ ಮಹಾಮನೆಗೆ....

ಬರಲಿರುವ ಮಹಾಚೈತ್ರದ ಜಲಪಾತ ಮತ್ತು ಮರಗಳಾಗಿ, ನೀರು ಮತ್ತು ಹಸಿರಿಗಾಗಿ ಇಹದ ಮಹಾಮನೆಯತ್ತ ಮತ್ತೆ ನಡೆಯಬೇಕು. ಎಷ್ಟೆ ಆದರೂ ಇದು ಕರ್ತಾರನ ಕಮ್ಮಟವಲ್ಲವೆ? ಈ ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ನಟರು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಸವಾದಿ ಪ್ರಮಥರು ಹೊರತಾಗುವರೇನು?

ಮಾಚಯ್ಯ! ಇಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ ನಾಶ, ಹೊರಗೆ ನಾಶದ ಯಜ್ಞ, ಇತ್ತ ಅರಮನೆಗೆ ಅತ್ತ ಮಹಾಮನೆಗೆ ಬೆಂಕಿ, ದೇವಾಲಯ, ಮಂದಿರ ಎಲ್ಲಾ ಬೆಂಕಿ. ನಗರ ಭುಗಿಲೆದ್ದು ತನ್ನ ಸಾವಿರ ಉರಿನಾಲಗೆಗಳಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಚಪ್ಪರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಕತ್ತಲು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೆ ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಉರಿಹೊಗೆಗಳ ಮಧ್ಯ ಸೋವಿದೇವ ಕರ್ಣದೇವರ ಸೈನ್ಯ ಬೂದಿಗಾಗಿ ಬೀದಿ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಾಡುತ್ತಿದೆ.

ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ : ನಮ್ಮಂಥೋರು ನೂರಾರು ವರ್ಷ ಕಟ್ಟಿದ ನಗರ

ನಟರು : ನಮ್ಮ ಕನಸಿನ ನಗರ..........

ಮಾಚಯ್ಯ : ಈಗ ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನೂರಾರು ಕಲ್ಯಾಣಗಳು ಅಡಗಿವೆ (ಪು. ೮೯).

* * * * *

ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಮಹಾಮನೆಯ ಬೆಳಕು ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ತೋರುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಮನೆಯ ನೆನಪು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೆಳಕು ಮತ್ತೊಂದು ಕಲ್ಯಾಣ ಕಟ್ಟಲು ಕರೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ನೆನಪು ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ತುಂಬುತ್ತಿದೆ, ಕಟ್ಟಿದ ಕಲ್ಯಾಣ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಯಿತು.

ನೀಲಾಂಬಿಕೆ : ಆಗುಹೋಗುಗಳು ಯಾರ ಹಂಗಿನಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ (ಪು.೧೫).

ಸಂಗಯ್ಯನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇದ್ದರೂ ಅವನು ಪಾತ್ರಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ, ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು.

ಸೋಮಮ್ಮ : ಅಕ್ಕ, ಪ್ರಭುದೇವರ ಅರುಹಿನ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಮಾರ್ದನಿಸಿದ ಈ ಮಹಾಮನೆಯ ಕಂಬ ಕಂಬವೂ ನನಗೆ ಕೈಲಾಸ. ನಾನು, ನೀಲಕ್ಕನವರು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿರುತ್ತೀವಿ (ಪು.೧೫).

ಮಹಾಮನೆಯ ನೆನಪು ಬರಿಯ ನೆನಪು ಆಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದು ರಕ್ತವೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆ.

ಮಾಚಿದೇವ : ತಾಯಿ, ಇಷ್ಟು ದಿವಸ ನಿಮ್ಮ ಅರುಹಿನ ಹಾಲುಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳು, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಇನ್ನು ಯಾವ ಸಿಡಿಲಿಗೂ ಅವು ಬಿರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಗಳು ಹನಿಗೂಡುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ : ಜಗತ್ತೇ ಕತ್ತಲಾಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಒಂದು ದೀಪ ಉರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮರಳುತ್ತೇವೆ. ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಿಂದ ಒಂದು ಚೂರು ರೊಟ್ಟಿ, ಒಂದು ಬೊಗಸೆ ನೀರಿಗೋಸ್ಕರ (೧೫-೬).

ಅದೆಂತಹ ಬೆಳಕು ಇದು. ಕಲ್ಯಾಣವೆಲ್ಲ ಉರಿದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಅರಮನೆಗೆ ಬೆಳಕಿಡುವುದರ ಬದಲು ಬೆಂಕಿಯಿಡುವ ಹುನ್ನಾರ ನಡೆದಿರುವಾಗ, ಸಾಲು ದೀಪದ ಅಲಂಕಾರವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ತ್ರಿಪುರಾಂತಕ ದೇವಾಲಯ ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿ ಆದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಾಮನೆಯ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ದೀಪ ಕೊಡುವ ಬೆಳಕು ಅಷ್ಟು ಅಗಾಧವಾದದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಮಹಾಮನೆಯ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಗಾತ್ರ, ಪಾತ್ರ ಬೇರೆಯದಾಗಿರಬಹುದು ಮಾತ್ರ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಹಾಮನೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪ ಹಚ್ಚಿಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡ ನೀಲಾಂಬಿಕೆ ಅಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗಳಾಗಿದ್ದಳು.

ಚೌಡಯ್ಯ : ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನೋರ ಕಾಯ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಜೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬೆಸ್ತರು ಬಲೆ ಬೀಸಿದಾಗ ಸಿಕ್ಕಿತು. ನೀರು ಕುಡಿದು ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಗುರುತೇ ಸಿಕ್ತಾ ಇರ್ಲಿಲ್ಲ.......ನದಿ ಮಾತ್ರ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹರಿಯುತ್ತಿತ್ತು (೫೬-೭).

ಇಂತಹ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿಯೂ ನೀಲ ಕ್ಷಣವೂ ವಿಚಲಿತಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ನೀಲಾಂಬಿಕೆ ಪಾತ್ರ ಒಂದು ಅತ್ಯದ್ಭುತವಾದ ರಚನೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ತೂಕವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಕೃತಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ, ಗಂಡನ ಸಾವಿನ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದು ಮುಟ್ಟಿಸಿದ ಮಹಾಮನೆಯ ಅತಿಥಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸಾದವಿಕ್ಕಲು ತಡವಾಗ ಬಾರದೆಂದು ತಡವರಿಸುತ್ತಾಳೆ ನೀಲ.

ಚೌಡಯ್ಯ : ನಿಮ್ಮ ಸಮಚಿತ್ತತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಸಾಯಿಸದಿರಲಿ ತಾಯಿ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಐಕ್ಯದ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ತಂದ ಬಾಯಲ್ಲಿ ರೊಟ್ಟಿ ಹ್ಯಾಗೆ ಇಳಿದೀತು? (ಪು.೫೭)

ಆಕೆಯ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿ ಆ ಮಹಾಮನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ದಣಿದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಜೀವ ಆಕೆಯ ಗಂಡ, ಬಸವಣ್ಣ. ಬಸವಣ್ಣನೆ ಹೆಂಡತಿ ಗಂಗಾಂಬಿಕೆ ಯೊಡನೆ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು, ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು, ಉಳಿದೆಲ್ಲವರನ್ನೂ'...... ಬಿರುಗಾಳಿ, ಭೂಕಂಪದ ಪಾಲು ಮಾಡಿ ತಣ್ಣಗೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಡೆದುಬಿಟ್ಟರು'. (ಸೋಮಮ್ಮ, ಪು.೪೯)

ಆದರೂ ನೀಲ ಇಲ್ಲಿ ಬಲು ಸಹಜವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾದರಿ ಯಾಗುವಂತ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ ಮಹಾಮನೆಯ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲರೂ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನ ವಾದಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಗಲೂ, 'ಮಹಾಮನೆ ಒಡಿತಾ ಇದೆ', (ಓಲೆ ಶಾಂತಯ್ಯ, ಪು. ೧೫) ಎಂದಾಗಲೂ ನೀಲ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸಹಜವೆ ಆಗಿವೆ.

ನೀಲಾಂಬಿಕೆ : ಆಗು ಹೋಗುಗಳು ಯಾರ ಹಂಗಿನಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲ. ಇವರು ಯಾರೂ ನನಗೆ ಹಂಗಿಗರಲ್ಲ. ಭೋಗಾದಿಭೋಗಗಳು ಸಂಗಯ್ಯನ ಅಧೀನ (ಪು. ೧೫).

ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಒಂದೆರಡು ಕೈಗಳೇನಲ್ಲ. ಅದು ಹಲವರ ಶ್ರಮದ ಬೆವರನ್ನು ಉಂಡಿದೆ.

ಮಾಚಿದೇವ : ಈ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೋರು ನಾವು (ಪು. ೧೨) ಈ ಬಗೆಯ ಅಭಿಮಾನ ಒಂದೊಂದು ಹನಿ ಬೆವರಿಗೂ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಹರಿಸಿದ ಬೆವರು ಅವರ ಶಕ್ತಿಗುಂದಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳಿಸಿದೆ. ನೂರ್ಮಡಿ ಗೊಳಿಸಿದೆ.

ಮಾಚಿದೇವ : ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಆ ದೀಪವಿದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನೇ ಬೆಳಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಹಾಮನೆ ಕುಸಿದರೂ ಚಿಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಇಹದ ತುಂಬಾ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ..... (ಪು. ೧೬)

ಅದ್ಯಮವಾದ ಒಂದು ಛಲಗಾರಿಕೆ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಈ ಮಹಾಮನೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಲಾಂಬಿಕೆಯು ಹೊರತಾಗಿ ಮಾಚಿದೇವ ಛಲಗಾರಿಕೆಯಿಂದ, ಆಶಾವಾದದಿಂದ, ಗಟ್ಟಿತನದಿಂದ ಕೂಡಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಜೀವತೆಯಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಮಹಾಮನೆಯ ನೆನಪು ಅದಮ್ಯ ಛಲವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ.

ಹಡಪದ ಅಪ್ಪಣ್ಣ : ನಮ್ಮಂಥೋರು ನೂರಾರು ವರ್ಷ ಕಟ್ಟಿದ ನಗರ.....

ನಟರು : ನಮ್ಮ ಕನಸಿನ ನಗರ...........

ಮಾಚಯ್ಯ : ಈಗ ಬೂದಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ನೂರಾರು ಕಲ್ಯಾಣಗಳು ಅಡಗಿವೆ. (ಪು. ೮೯)

ಮಹಾಮನೆಯ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ನೆನಪು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ತನಕ, ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅವು ರಕ್ತವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ತನಕ ಇದು ಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೂರು ನೂರು ಕಲ್ಯಾಣಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ, ಮತ್ತೆ ಮಹಾಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇನ್ನು ಮುಂದಿನ ಪಯಣ. ....ಇಹದ ಮಹಾಮನೆಗೆ.......ಇಹದ ಮಹಾಮನೆಗೆ...... (ಇಬ್ಬರೂ, ಮಾಚಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅಪ್ಪಣ್ಣ, ಪು. ೯೨)

ಮಹಾಚೈತ್ರದಲ್ಲಿ ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ನಗರದಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತಿಕೊಂಡ ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಹರಿಯುತ್ತಿರುವ ರಕ್ತ ಕಾರಣ. ಬದುಕುವ, ಕಟ್ಟುವ ಕನಸಿರುವ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಮಹಾಮನೆಯ ಆರದ ಬೆಳಕು ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ತುಂಬುವ ನೆನಪುಗಳೇ ಆಧಾರ.

ಮಹಾಚೈತ್ರ ಮಹಾ ಚೈತ್ರವೊಂದರ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಇಹದ ಮಹಾಮನೆಗೆ ಪಯಣ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದೆ.

೨

ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ : ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ

ಕವಿತಾ ರೈ ಬಿ.ಆರ್

ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ನಿರ್ಮಿತಿಗೊಂಡ ಬರಹಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಧಾನವಾಹಿನಿಯ ಜೊತೆ-ಜೊತೆಯಾಗಿ ಇರಿಸಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಬರೆವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಧಾನ ವಾಹಿನಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಅನುಸಂಧಾನದೊಂದಿಗೆ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ರಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಧೋರಣೆ ಸಫಲತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್',[೧] ಚಿಂತನೆಯ ಬಹು ಆಕರಗಳ ಮೂಲಕ ದತ್ತವಾಗುವ ಗ್ರಹೀತಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯದ ತುರ್ತು ಇಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಇದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಸ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ; ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರವೇಶ; ಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಹುಟ್ಟು - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ನೇರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ (ಸಾನೆಟ್ ಭಾವಗೀತೆ, ಸಣ್ಣಕತೆ, ನಾಟಕ, ಕಾದಂಬರಿ, ಪ್ರಬಂಧ ಇತ್ಯಾದಿ). ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸತ್ವಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಆ ಸತ್ವಶೀಲತೆಯ ಮರುಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಡೆಸಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿವೆ. ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ.[೨]

> "ಕಾದಂಬರಿಯ ಉಗಮವಿರುವುದು ವಸಾಹೀಕರಣ ಜೊತೆಗೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಕೀಯ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಮತ್ತು ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ದೇಸಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ರೂಪುಗೊಂಡು ತನಗೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪರಕೀಯ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದೇಸಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಒಳಗೇ ಹೊಕ್ಕು ಭದ್ರವಾಗಿ ಕೂತಿದೆ. ಅದು ಹಳೆಯ ದೇಸಿ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ದೇಸಿಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ, ವಿಮರ್ಶಿಸುವ, ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಸಿ ಕೂಡ ತನಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನೂ ಪರಕೀಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಭಾಷೆಗಳ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲ ಅನುಭವ ಇದು" (ವಿವೇಕ ರೈ (ಸಂ) : ೧೯೮೭; ೧೪೨).

ಎಂಬ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಮಾತು ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಿಜವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬದಲಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಪರಿಸರವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಕೆಲಸ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲಕ ನಡೆದಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಪರಕೀಯ) ಮತ್ತು ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ಪರಾಧೀನ) ಇವುಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಕಥನ ಉಗಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತಿ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವಾದರೂ, ಇದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಂತಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವ ಆಘಾತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದ ನಂತರವೇ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಜಾಗೃತಗೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಾಗಿರುವ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಘರ್ಷಣೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪರಸ್ಪರ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪರಸ್ಪರ ದ್ವೇಷಿಸುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಒಂದು : ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ನಡೆಸಿರುವುದು.

ಎರಡು : ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು.

ಪರಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಭವೀಕರಣ ಈ ದ್ವಂದ್ವ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವ' ಎನ್ನುವುದು ಕನ್ನಡ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಬಹುಮುಖೀ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ 'ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ' ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಪಕ ಅರ್ಥವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಧ್ಯಯನ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ನಿರಂತರವಾದ ಕೊಡು-ಕೊಳುಗೆಗಳು ಇವೆ. ಈ ಕೊಡು-ಕೊಳುಗೆಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಲವಾರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.[೬] ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮರು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸದೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ 'ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ'ಯ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

೩.೧. ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ : ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭ

ಕನ್ನಡದ ಬರವಣಿಗೆಯು ವಸಾಹತೀಕರಣದೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇದು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಬುನಾದಿಯಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವು ಜಾರಿಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆ ಭಾರತದ ಹಳೆಯ ರಚನೆಗಳ ಮುಂದೆ ಹೊಸ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲಿ ಇದರ ಪರಿಣಾಮುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ತಳಹದಿಯ ವಾಸ್ತವತೆಯು (ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಕೃಷಿ, ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ರಚನೀಕರಣ (Structuration) ಮತ್ತು ನಿರಚನೀಕರಣ (Destructuration)ಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಒಳಸುಳಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬಿಪಿನ್ ಚಂದ್ರ ಅವರ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.

> "Colonial modernization involved not only the Indian economy, but also the patterns of Social, Political, Administrative and Cultural life." (Bipenchandra : 1979; 7)

ಸನಾತನದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿದ್ದ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಶಾಹಿಗೆ ಮಾರಕವಾದದ್ದು, ದೇಸಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರಾಜಸತ್ತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಿಶನರಿಗಳು

ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದವು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಲಂಡನ್ (೧೮೧೦), ವೆಸ್ಲೆಯನ್ (೧೮೨೦) ಮತ್ತು ಬಾಸೆಲ್ (೧೮೩೪) ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಮಿಶನರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವು. ಅವು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಶಿಕ್ಷಣ, ಮುದ್ರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡವು. ಇವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಶಂಕರ್‌ಘೋಷ್ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ;

> "Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinion, words and intellect' (Shankar Ghose : 1969;3)

ವಿದ್ಯಾವಂತರನ್ನು ತರಬೇತುಗೊಳಿಸುದಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿರದ ದೇಶ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹರಡುವುದು ಮಿಶನರಿಗಳಿಗೆ ಸುಲಭದ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ೧೮೧೭ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿಲಿಯಂ ಕೇರಿ ದೇಶೀಯ ಪಂಡಿತರ ನೆರವಿನಿಂದ ದೇಶ ಭಾಷೆಗಳ ವ್ಯಾಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಯತ್ನ ನಡೆಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಣೀಯ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತವು ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದಿಂದಲೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗಣ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಮನ್ನಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೀಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ಯಂತ್ರದ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಮೊದಲ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದು ಭಾರತದ ವೈದಿಕ ಸಮುದಾಯ. ಎಂದರೆ, ದೇಶೀಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಮೊದಲು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಬಹುತೇಕ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಮಿಶನರಿಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಂತರಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ವರ್ಗ ವೈದಿಕ ಸಮುದಾಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಪರಂಪರಾಗತ ವೇದಾಂತ ಮೂಲ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಘರ್ಷವಿಲ್ಲದೆ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವು ಮೊದಲು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖಿ ಸತ್ವಶಾಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು "ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗ' ಎನ್ನುವ ಒಂದು 'ಮೊನೋಲಿಥಿಕ್' (Monolithic) ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತದ ಉದ್ದೇಶ. ಇದನ್ನು ಮಲ್ಹೋತ್ರಾ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುವಂತೆ;

> "English educated Indians to differ from the mass of their countrymen in their food, dress, manners, language, reli-

gious beliefs, social practices and political ideas" (Mehlotra S.R. : 1979; 23).

ಆದರೆ, ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯಮಾಡಿದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದಲ್ಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಜಾಗೃತಿಯಾದುದು ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಭಾರತದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಹಜ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾವಂತವರ್ಗ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ, ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೂ ಸ್ವೀಕೃತಗೊಳ್ಳದೆ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯೊಡನೆ ಅಂತರವೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

> ಭಾರತೀಯ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾವಂತವರ್ಗ ತ್ರಿಶಂಕುವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿತು ಮತ್ತು ತ್ರಿಶಂಕು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿತು. ಈ ವರ್ಗ 'ಪರಕೀಯ' ವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಕೀಳರಿಮೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ, ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುದರಿಂದ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಧೀಮಂತ ವರ್ಗ (Inteligensin) ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಬಿಂಬ(Social Identity)ಕ್ಕಾಗಿ ತಡಕಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು" (ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್; ೧೯೮೭; ೧೦೯).

ಹೀಗೆ ಪರಕೀಯವಾದ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಚಿಕ್ಕ ವರ್ಗವೇ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಸುರೇಸ್ಟ್ ಚಂದ್ರ ಬಾಲ್ಡಿ,

> "The western educated Indian novelists were the Products of opposing cultures, and belonged to neither. Their social origins placed them apart from the mass Indian people" (Sureshest Ranjan Balde : 1982;3).

ಎಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೇಸಿ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿತು. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯ-ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ವ್ಯಾಪಾರದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಭಾರತಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸಿದ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಭಾರತೀಯರ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಹಳ ಬೇಗನೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿಯುವುದು

ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಅವರ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಮೂಲಕ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುವುದು ತೀರಾ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ಬಹುಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇಂಗ್ಲಿಷನ್ನು ಹೇರುವುದು ಮತ್ತು ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಸುಲಭವೇ ಆಗಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಥವಾ ಅನುಸರಿಸಿದ ಪದ್ಧತಿ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಮೊದಲು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಮೇಲುವರ್ಗ, ಜಾತಿಯ ಜನತೆಗೆ ಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿ ಕಂಡುದರಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ತೊಡಕು ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಬಹುಜಾತಿ ಪರಂಪರೆ (ಮೇಲು-ಕೀಳು), ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಮೇರೆಯನ್ನು ಮಿತಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ ಬೈಬಲ್ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಸಾರುವ ಮೂಲಕ ಮಿಶನರಿಗಳು ಮತ ಪ್ರಚಾರದ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವ ಪಡೆದ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮ, ದೇವರುಗಳ ಜಾಗೃತಿಗೆ ತೊಡಗಿದರು.

ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದಲೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡಮಾಡಿತು. ಆದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ಮುಂದೆ ಅಸಹಜವಾಗಿ ಎದುರಾದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು, ಅಲ್ಲದೆ ಇದರಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸತೊಡಗಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವೇದಾಂತದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳು 'ಭಾವ ತಾತ್ವಿಕ ಸೌಹಾರ್ದ (Ideological Alliance)ವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿವೆ. ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧಿ, ಮಹರ್ಷಿಕರ್ವೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮೊದಲಾದ ಗಣ್ಯರು ಈ 'ತಾತ್ವಿಕ ಸೌಹಾರ್ದ'ಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ನಡೆದ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ, ಸುಧಾರಣಾ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ದೇಶದ ಬಹುಭಾಗವೇ ಕತ್ತಲಿನಿಂದ ಆವರಿಸಿರುವುದು ಅರಿವಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ತುರ್ತಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ಭಾರತದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮೂಹ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

೩.೧.೧. ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ : ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ

ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭಾವವು ಮಹಿಳೆಯರ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಏರಿಳಿತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷರ ಕೈಗೊಂಬೆಗಳಾಗಿಯೇ ಬದುಕಿದ್ದಾರೆ. ಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಸಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಬಂಗಾರದ ಆಭರಣಗಳಿಂದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದೆ. ಭಾರತದ ದೇಸೀಯ ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರುಗಳು ಕೂಡ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಭೋಗ ಜೀವನದ ಭಾಗವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ಸನಾತನ

ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು 'ದೇವಿ', 'ಶಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಿ'ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿ ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕಸಿದುಕೊಂಡವು. ಭಾರತದ ಮಹಿಳೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರಳೂ ಗೃಹ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ದಾಸಿಯೂ ಆಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಳು. ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸುಳಿಯಿಂದಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದಿಂದ ಬಹುದೂರ ಉಳಿಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡ-ಮಕ್ಕಳು ಮತ್ತು ಆಭರಣಗಳಲ್ಲಷ್ಟೆ ತೃಪ್ತಿಕಾಣುವಂತಾಗಿದೆ. ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೃಹಕೃತ್ಯದ ವಸ್ತುಗಳೆಂಬಂತೆ ಇದ್ದು, ಶಿಕ್ಷಣದ ಸೋಂಕಿಲ್ಲದ, ತನ್ನತನದ ಅರಿವಿಲ್ಲದ, ಸ್ವವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದು ಸುಲಭದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ದೇಶೀಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಒದಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ - ಮನೆತನಗಳಿಗೆ ಮಹಿಳೆಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದು ಅಗೌರವದ ವಿಚಾರವಾಗಿತ್ತು.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆದ ದೇಸೀ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ, ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಗೆ ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಕುಲೀನ ಮನೆತನಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಆರ್ಯ ಸಮಾಜ, ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮಾಜ, ಥಿಯಾಸಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಲ್ಲದೆ, ಗಾಂಧಿವಾದ, ಮಾನವತಾ ವಾದಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಮನುಷ್ಯಳಾಗಿ ಬದುಕುವ ಬಗೆಗೆ ಜಾಗೃತ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದವು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಮಹಿಳೆಯರು ಪಾಲ್ಗೊಂಡರು.

> "ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಸಮಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಮನೆ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆಯದೆ ಬಿಡುವಿನ ವೇಳೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂದು ಗಾಂಧೀಜಿ ಆದೇಶವಾಗಿತ್ತು" (ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರ ಸ್ವಾಮಿ : ೧೯೭೦; ೪೮).

ಇದರಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಭಾಗ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು.

> "The making of the nation involves the shaping of a self, therefore the making of an other. The geograhy of the nation is not so much territorial as imaginative for it deals with what constitutes a people or a community, with ways the land has been lived on and worked over, with boundaries that inculde and exclude. With centers and perpheies, with the organizing principles of the nations 'integrity' or 'cohesion' and with social institutions and affective spaces that can house, protect and comfort" (Susitharu, & K. Lalitha: 1995; 50-51)

ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎನ್ನುವ 'ಭಾವನಾತ್ಮಕ' ಸಂವೇದನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಭಾರತದ ಬೃಹತ್ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮೂಹ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪಂಡಿತ್, ಕಮಲಾನೆಹರು, ಸ್ವರೂಪ ರಾಣಿ, ಸರೋಜಿನಿ ನಾಯ್ಡು, ಕೃಷ್ಣಾ ಹತೀ ಸಿಂಗ್, ಡಾಕ್ಟರ್ ಸುಶೀಲಾ ನಾಯರ್, ಮೀರಾ ಬೆನ್, ರಾಜಕುಮಾರಿ ಅಮೃತ್ ಕೌರ್, ಮೃದುಲಾ ಬೆನ್, ಪ್ರೇಮಾ ತಂಟರ್, ಸುಚೇತಾ ಕೃಪಲಾನಿ, ಕುಮಾರಿ ಸಲಾಮ್, ಉಷಾ ಮೆಹತಾ, ಮಣಿಬೆನ್ ಪಟೇಲ್ ಇವರುಗಳಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಶೋಧರಮ್ಮ ದಾಸಪ್ಪ, ಉಮಾಬಾಯಿ ಕುಂದಾಪುರ, ಬೀನಾದಾಸ, ಸೋಫಿಯಾ ಸೋಮಯಾಜಿ, ರುಕ್ಮಿಣಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ, ಕೃಷ್ಣಾಬಾಯಿ ಪಣಿಜೀಕರ, ನಾಗಮ್ಮ ಪಾಟೀಲ, ಕಮಲಾದೇವಿ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ ಮೊದಲಾದವರ (ಮುಖಂಡರ) ಮಾರ್ಗ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳೆಯರು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು.

> ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ, ರಾಜಕೀಯ ಜಾಗೃತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ನೈತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಗ್ರ ಜಾಗೃತಿ" (ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಎಚ್: ೧೯೭೦;೭೬).

ಎನ್ನುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ನಿಲುವು ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ತನು ಮನ ಧನಗಳಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಿತ ಮೇಲುವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಸದಸ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ವಿಲೀನೀಕರಣಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೆಹರೂ ಮನೆತನದ ಮಹಿಳೆಯರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಕುಟುಂಬದ ಪುರುಷನೋರ್ವ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ, ಅವನ ಕುಟುಂಬದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನೂ ಅಂದರೆ, ಹೆಂಡತಿ, ಮಗಳು, ತಾಯಿ, ಅಕ್ಕ, ನಾದಿನಿಯರನ್ನು ಕೂಡ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗೌರವದ ವಿಚಾರವಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಂತೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನ ಹಾಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧ ದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತೃತ್ವವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವು ಮಾತೃತ್ವ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅಪರಿಮಿತ ಮಹತ್ವವನ್ನು, ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ತಾಯಿಯಾಗಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಶ್ರೀ ಅರಬಿಂದೊ ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

"My country as a mother I offer her my devotions. My worship. If a monster sits up on her breast and prepares to suck her blood What does her child do? Does he quietly sit down to his meal... or rush to her rescue?" (Vijaya Agnew: 1979;102).

ಹೀಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ ಮಾತೃತ್ವದ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಬಳಸಲಾಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಉತ್ಪಾದಕರಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮುಖಂಡರು ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಳಿಸಿದರು. ಅಂದರೆ, ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕಾಗಿ ಬದುಕುವ ಅಥವಾ ಸಾವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಮಾತೆಯರನ್ನಾಗಿ ಗೌರವಿಸಲಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದಿಗಳು 'ದೇಶದ ತಾಯಂದಿರಂತೆ' ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತ ಒಂದು 'ಮನೆ' ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಭಾರತೀಯರೆಲ್ಲ ಭಾರತ ಮಾತೆಯ 'ಮಕ್ಕಳಾ'ದರು; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮುಖಂಡರು, ಧುರೀಣರು ಕುಟುಂಬದ ನಿರ್ವಾಹಕರಾದರು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಗಾಂಧೀಜಿಯನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರಪಿತ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆಯಿತಾದರೂ ಇದರ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮಹಿಳೆಯರು ಉತ್ತಮ ತಾಯಂದಿರಾಗುವ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ಗೃಹಕೃತ್ಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರದ್ಧೆ ಉಳ್ಳವರನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆ 'ಸಹಧರ್ಮಿಣಿ'ಯಾಗುವ ಮತ್ತು 'ಬಾಳಗೆಳತಿ'ಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದವು. ಇದನ್ನು :

"An educated woman can do house work thoughtfully and systematically in a way unknown to an ignorant, uneducated woman" (Partha chatterjee: 1989; 247).

ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಚಿಂತನೆಯೂ ಇದೇ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮಹಿಳೆ ಸತಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶಕ್ತವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಹನೆ, ತಾಳ್ಮೆ, ತ್ಯಾಗದಂತಹ ಗುಣಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ವೈದಿಕ' ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿ ರೂಪಿತಗೊಂಡಳು. ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳ 'ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ' ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನೀತಿ ಬೋಧನೆಯ, ಸತಿ - ಮಾತೆ - ಗೃಹಿಣಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣವು ಮತ್ತು ಸುಧಾರಣೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆದ ವೈದಿಕೀಕರಣಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿತು. ಇದು ಬರೆವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸ

ಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಮೊದಲ ತಲೆಮಾರಿನ ಮಹಿಳಾ ಬರಹಗಾರರು ಕೂಡ 'ಆದರ್ಶನಾರಿ'ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ದೇಶೀಯವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬರಹಗಾರರು ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತು ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೂಲ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಿರುವುದು ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ 'ಮದುವೆ' ಎನ್ನುವುದು 'ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ'ಯ ಏಕಮಾತ್ರ ಮಹತ್ವದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಈ ಉದ್ದೇಶದ ಸಫಲತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯಿ ಆಕೆಯನ್ನು ತರಬೇತುಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಳು. ಆದರ್ಶ ಸೊಸೆಯಾಗಿ, ಕೌಶಲ್ಯಪೂರ್ಣ - ವಿಧೆಯ-ಸಹನಾಶೀಲ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು 'ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು'. ಇದರ ಸಲುವಾಗಿ ಅಡುಗೆ, ಸ್ವಚ್ಛತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಹಿರಿಯ ಮಹಿಳೆಯ ರಿಂದ 'ಕಲಿಯ'ಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ತಂದೆಯ ಹಾಗೂ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಹೆಸರನ್ನು, ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಪಾಡಬೇಕೆಂದು ಆ ಕಾಲದ ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆರಡೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೊಸೆಯು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಬಹಳ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ, ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ತಿಳಿಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಇರಾವತಿ ಕರ್ವೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ (Karve Irawati : ೧೯೫೩;೨೦). ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯ ಕುಟುಂಬ ಬಡತನದ್ದಾಗಿರಲಿ, ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯದ್ದಾಗಿರಲಿ, ಅವಳು ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಸೇರಿದವಳಾಗಿರಲಿ, ಅವಳು ನವವಿವಾಹಿತ ತರುಣಿಯಾಗಿರಲಿ ಅನುಭವಸ್ಥ ವಯೋವೃದ್ಧೆಯಾಗಿರಲಿ, ಅವಳಿಗೆ 'ತನ್ನತನದ' (Self Identity) ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ಥಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ತಾಯಿತನ'ದಿಂದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಆಕೆ ಸಾಮಾಜೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು. 'ಗಂಡು' ಮಗುವಿನ ತಾಯಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಮಾಜ ದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನವವಧುವಿಗೆ ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಕಡಿಮೆ ದರ್ಜೆಯ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುಟುಂಬ ನೀಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಆಕೆ 'ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಿರಿಯ' ಹಾಗೂ 'ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದವಳು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿದ್ದವು. ಆಕೆ ಮಗುವನ್ನು ಹೆತ್ತ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಗೌರವದಿಂದ ಪರಿಗಣಿಸ ಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಗಂಡು ಮಗುವಿನ ತಾಯಿಯಾದರೆ ಆಕೆಯ ಗೌರವ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿತ್ತು.

> ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಗಂಡು ಮಗನ ಹುಟ್ಟಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮಂದಿ ಕೂಡ ಗಂಡು - ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಲಾಭ - ನಷ್ಟಗಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತ ಪದಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸು ವುದುಂಟು. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗನಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕೊಡಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಖರ್ಚು ಮಾಡಿರುವಷ್ಟು ಹಣವನ್ನು ವರದಕ್ಷಿಣೆಯಾಗಿ ಪಡೆದು ಮುಪ್ಪಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಉಳಿಯಬಹುದಾದ ಮಗನನ್ನು ಹೆತ್ತೊಡಲು ಲಾಭವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಗಳಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕೊಡಿಸಿ, ಉದ್ಯೋಗ ದೊರೆತರೂ

> ವಿವಾಹದ ಖರ್ಚು, ವರದಕ್ಷಿಣೆಯ ಖರ್ಚನ್ನು ಸರಿದೂಗಿಸಿ ಮುಂದೆ ಮಗಳಿಗಾಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ತಾಪತ್ರಯಗಳಿಗೂ ಒದ್ದಾಡಬೇಕಾದ ಪೋಷಕರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಆಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ" (ಎನ್. ಗಾಯತ್ರಿ, ೧೯೯೬; ೩೯).

ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿನ ತಾಯಿ ಕುಟುಂಬದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಅವಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು. ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ತಾಯಂದಿರ-ವಿಧವೆಯರ ಬದುಕು ತೀರಾ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆ ಬದುಕು 'ಮಗಳಾಗಿ', 'ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ', 'ತಾಯಿಯಾಗಿ' ಮಾತ್ರ ಬದುಕುವ ಜೀವನಕ್ರಮ. 'ಮನೆ', 'ಕುಟುಂಬ', 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆ'ಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಅವಳ ಬದುಕು ಮೀಸಲಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಗುಲಾಮಳಂತೆ ಬದುಕುವ ಸಂಕುಚಿತ ಜೀವನದ ಅವಕಾಶಗಳು ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರ ಗಮನ ಸೆಳೆದವು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಹಾಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆ ಬದುಕುವ 'ಮಾದರಿ'ಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ 'ದೊರೆಸಾನಿ'ಗಳ ಬದುಕಿನ ಮಾದರಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಇದರಿಂದ ಗುಲಾಮರಂತೆ ಬದುಕುವ ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ತುರ್ತಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ದೇಶೀಯ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ, ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ವಿಧವೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅಭಿಮತ, ಧೋರಣೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿದ್ದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ 'ಅನಾಗರಿಕ' ವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಇದ್ದರೆ, ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿ ಗಳಿಗೆ ಅದು 'ಅ ಮಾನವೀಯ'ವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ, ಸತಿಪದ್ಧತಿ, ವಿಧವೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಎರಡೂ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗಳು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ರಾಜಕಾರಣವಾದ 'ಮತಾಂತರ'ದ ಹುನ್ನಾರಗಳು ದೇಶೀಯ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗೆ ಅತಿ ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಮನವರಿಕೆಯಾಯಿತು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಶಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಸುಧಾರಣಾ ವೇದಿಕೆಗಳಾದ ಆರ್ಯಸಮಾಜ, ಬ್ರಹ್ಮಸಮಾಜ, ಥಿಯಾಸಫಿಕಲ್ ಸೊಸೈಟಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಗೊಂಡವು.

ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದ 'ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ' ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ವಿವಾಹದ ವಯಸ್ಸನ್ನು ಏರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆದವು. ಹಿಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹದ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹಲವಾರು ಸುಧಾರಕರು

ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಮಹಾದೇವರಾನಡೆ, ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್, ಡಿ.ಕೆ. ಕರ್ವೆ, ವೀರೇಶಲಿಂಗಂಪಂತಲು, ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧಿ ಮೊದಲಾದವರು ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹದ ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನದಿಂದಲೇ ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು.

> "Many future reformers and political leaders were themselves married at a young age. Ramakrishna Paramhansa married a girl of six, M.G. Ranade a girl of eight. D.K. Karve a girl of nine, Mahatma Gandhi was engaged at the age of Seven and Married at thirteen." (Suchetha Krupalni: 1975; 23)

ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹವೆಂಬುದು ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಳಜಾತಿ ಒಳಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹುಡುಗಿಯೋರ್ವಳು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೇ ತಂದೆಯ ಮನೆಯಿಂದ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ದತ್ತಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು. ಈ ದತ್ತಕವು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಮದುವೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ವಧುವಿನ ಹೆಸರಿನ ಬದಲಾವಣೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿತ್ತು.

ಸಣ್ಣ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲೇ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗಲೇ ಹೆಣ್ಣು, ದೈಹಿಕ ಸಮಾಗಮಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದಳಲ್ಲದೆ ಗರ್ಭವತಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅತೀ ಸಣ್ಣ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗರ್ಭವತಿಯಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಕ್ಷಮತೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕಡಿಮೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅಪ್ರಾಪ್ತ ಗರ್ಭಧಾರಣೆ, ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ವಿಕಲ್ಪತೆಯು ಹೆಚ್ಚಿನ ಯುವತಿಯರ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಮನಗಂಡ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳು ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸಿನ ಹೆಚ್ಚಳದ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು.

> "Kamaladevi chattopadhyay, in her evidence to the Age of consent committee, mentioned several cases of girls contracting disease or being permanently handicapped due to premature maternity and cohabitation." (K. Natrajan : 1928; 95)

ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹವು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಹಾನಿಕಾರಕ ಎಂಬ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಹರಿಬಿಲಾಸ್ ಸರ್ದ್ ಅವರು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ವಿರುದ್ಧದ ಸುಧಾರಣಾ ಪರಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಬೆಂಬಲ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹದ ಪರ-ವಿರೋಧ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ರಚನೆಗೊಂಡವು.

"In 1884 Behramje Malabari, a Parsi Journalist Published his notes of Infant Marriage and Enforced widohood. They were a journalistic appeal for sympathy and action. Malabaris arguement was based on humanitarianism and justice rather than on an interpreation of the smritis. He did not quote extensively from the censur Report or Court Records for support." (Natarajan K: 1928; 96-97)

ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಇದು ನಿಖರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬರಹದಂತಹ ಶಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸುವುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಮಾಜ ನಿಧಾನಗತಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಶಾಸಕಾಂಗದ ಮೂಲಕವೂ ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹದ ಕಾನೂನುಬದ್ಧ ರದ್ಧತಿಗೆ ಹೋರಾಟಗಳು ನಡೆದವು. ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ೧೮೬೧ರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸು ೧೨ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸು ೧೪ ಎನ್ನುವ ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿತು. ಆದರೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಶಾಸಕಾಂಗದಿಂದ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜಿಕ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ೧೮೯೧ರಲ್ಲಿ ಶಾಸಕಾಂಗವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ೧೪ ವರ್ಷಗಳೆಂದು ನಿಗದಿಗೊಳಿಸಿತು. ಇದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ಮಹಿಳಾ ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ವಿಧವಾ ಪದ್ಧತಿ

ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ, ದೇಶದಲ್ಲಿನ ಅಸ್ಥಿರವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಮಲೇರಿಯಾ, ಪ್ಲೇಗ್‌ನಂತಹ ಭೀಕರ ಕಾಯಿಲೆಗಳು, ಸೂಕ್ತ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ಕೊರತೆ, ಜನತೆಯಲ್ಲಿನ ಅಜ್ಞಾನ, ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು, ಈ ಎಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ವಿಧವೆಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು.

"The census report of 1891 indicated that out of a total population of 140, 196, 135 as many as 22,657, 429, were widows of these 13, 878 were under four years of age 64,040 between five and nine; 17,532 between 10 and 14;4,160, 548 between 15 and 34." (Hari Bilas Sard; 1935: 96-97)

ಹಿಂದೂ ವಿಧವೆಯರ ಬದುಕು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಹನೀಯ ಹಾಗೂ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿತ್ತು. ೬-೭ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಪುರಾಣಗಳು, ಸ್ಮೃತಿಗಳು, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದರೂ ವಿಧವೆಯರಿಗೂ ಗೌರವವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು

ಕಲ್ಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದವು. ದೇಶದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ 'ನಿಯೋಗ'ದಂತಹ ಪದ್ಧತಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ, ವೈದಿಕೇತರ ಹಲವು ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರ ಮರುಮದುವೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದು, ವೈದಿಕಶಾಹೀ ಮನೆತನಗಳ ಕಠೋರ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಿಯಮಗಳು ಉಳಿದ ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ.[೭] ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರ ಸ್ಥಿತಿ ಅತ್ಯಂತ ದಾರುಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧವೆಯರ ನೋವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವಯಸ್ಸಾದ ವಿಧವೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯು ಬಾಲವಿಧವೆ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ವಿಧವೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾಗಿತ್ತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದೂ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಗಂಡನ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಲು ಸಿಗದಿದ್ದರೂ, ಗಂಡನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಊರ್ಜಿತಗೊಳಿಸುವ, ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಕ್ಕು ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ವೈದಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಕೇಶ ಮುಂಡನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಕೆಂಪು, ಕಾವಿ ಅಥವಾ ಬಿಳಿ ಸೀರೆಗಳನ್ನು ಉಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆಭರಣ, ಹೂವು ಮುಂತಾದ ಅಲಂಕಾರ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ವರ್ಜ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಒಪ್ಪೊತ್ತಿನ ಊಟ ಹಾಗೂ ಅಪರಿಮಿತ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯ ಬಂಧನದಿಂದಾಗಿ ವಿಧವೆಯರ ಬದುಕು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿತ್ತು. ಕೂಡ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಜೀತದಾಳುಗಳಂತಹ ಬದುಕು ವಿಧವೆಯರದಾಗಿತ್ತು. ಬಂಗಾಳದ ವಿಧವೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯು ದೇಶದ ಉಳಿದ ಭಾಗದ ವಿಧವೆಯರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ದಾರುಣವಾಗಿತ್ತು. ವಿಧವೆಯರನ್ನು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ವಿರೂಪನಗೊಳಿಸುವುದು, ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ - ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದಿಂದ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ವಾರಣಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಅನಾಥರನ್ನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದು, ಕುಟುಂಬಗಳಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುವುದು ಅಲ್ಲದೆ 'ಸತಿ' ಹೋಗಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಕೂಡ ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ದೇಶದ ಉಳಿದ ಭಾಗದ ಹಿಂದೂ ವಿಧವೆಯರಂತೆ ಬಂಗಾಳದ ಹಿಂದೂ ವಿಧವೆಯರು ಕೂಡ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿತಗೊಂಡ ಬಹಿಷ್ಕೃತ ಮಹಿಳೆಯರಾಗಿದ್ದರು. ದೇಶದ ಉಳಿದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಗಳ ಒಳಗೇ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಸಿದ್ದರೆ, ಬಂಗಾಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮನೆಯಿಂದಲೂ ದೂರಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ವಾರಣಾಸಿ, ಗಯಾ, ಕಾಶಿ ತೀರ್ಥ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಗಡೀಪಾರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.[೮] ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯ್ಕೆಗಳಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಹಿಂದು ವಿಧವೆಯ ಮರುವಿವಾಹ ಕಾಯಿದೆಯು ೧೮೫೬ರಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಕಾನೂನಿನ ಬೆಂಬಲ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಆಂದೋಲನವೇ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಧವಾ ವಿವಾಹದ ಬಗೆಗೆ ಅಕದಾಸ ಗಣಪತಿ ಭಟ್ಟರ ಸಾಧನೆ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ವಿಧವಾ ವಿವಾಹದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಆಂದೋಲನವನ್ನೇ ನಡೆಸಿದ ಅಕದಾಸ ಭಟ್ಟರು ಸ್ವತಃ ವಿಧವೆಯನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಹತ್ವದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರು.

> "ಅಕದಾಸ ಗಣಪತಿ ಭಟ್ಟನೆಂಬ ವಿಧುರನಾದ ನಾನು ನಂದೀತಳೆಯ ಅಂಚೆ ತಿಮ್ಮಯ್ಯನವರ ಮಗಳಾದ ವಿಧವೆ ಮಹಾಂಕಾಳಿಯನ್ನು ಲಗ್ನವಾಗಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಮಂಜುಗುಣಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ೨೩.೧೨.೧೯೩೨ರಂದು ನಡೆಯುವ ಈ ಶುಭಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತಾವೆಲ್ಲ ಆಗಮಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ." (ರಾಜೀವ ಅಜ್ಜೀಬಳ, ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ; ೧೯೯೨:೯೬)

ಇದು ಗಣಪತಿ ಭಟ್ಟರು ಅವರ ಮದುವೆಗೆಂದು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಂಚಿದ ಆಮಂತ್ರಣ ಪತ್ರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ವಿಧವೆಯರ ಮರುವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಗಳು ಇದ್ದವು ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಹರಿಬಿಲಾಸ್ ಸರ್ದ ಕೊಡುವ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುವುದಾದರೆ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಪುರುಷಶಾಹಿ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ತುಲಗಳು ವಿಧವೆಯರನ್ನು ಅಧೀನತೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದವು. ವೈದಿಕಶಾಹೀ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ವಿಧವೆಯರ ಮರುವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು, ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜಕೀಯವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಅಪವಿತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಭಾವದಿಂದ, ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಕೂಡ ಗಮನೀಯ ಅಂಶ. ಅಲ್ಲದೆ, ವಿಧವಾ ಕಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಕೃತ ವರ್ಗಗಳು ಕೂಡ ವಿಧವೆಯರ ಮರುವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದವು.

ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಗಳ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ೧೮೫೬ರ ಹಿಂದೂ ವಿಧವೆಯರ ಪುನರ್ ವಿವಾಹ ಕಾಯಿದೆಯ ನಿಷ್ಫಲಗೊಂಡಿತ್ತು. ಪಂಡಿತ್ ವಿದ್ಯಾಸಾಗರ, ಕೆಸುಬು ಚಂದ್ರಸೇನ್ ಮತ್ತು ಮಹರ್ಷಿ ಕರ್ವೆ ಮುಂತಾದ ಸುಧಾರಕರು ವಿಧವೆಯರ ಪುನರ್‌ವಿವಾಹ ಹಾಗೂ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದರು. ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಘಟಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದೆ. 'ಹೆಂಡತಿ' ಮತ್ತು ತಾಯನ್ನು ಹೊಸ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಚಿಸುವತ್ತ ಆಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವರು ವಸಾಹತು ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸುಧಾರಕರು ವಿಧವೆಯರ ಬದುಕನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ವಿಧವೆಯರು ಅಕಳಂಕಿತ ಚಿನ್ಹೆಗಳೆಂಬಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡರು. ಸುಧಾರಕರು ವಿಧವಾ ಶಿಕ್ಷಣದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದರು. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಮಧ್ಯಮವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಧವೆಯರು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಶಿಕ್ಷಿತ ವಿಧವೆಯರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಶಾಲಾ ಶಿಕ್ಷಕಿಯರಾಗಿ, ತರಬೇತಿದಾರರಾಗಿ ನೇಮಕ ಗೊಂಡರು.

> "The question of education of women, in general, followed a pattern of women, similar to the controvery over the age of consent or the rights of widows to remarry." (Usha Chakravarthi, 1963; 38-39)

ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಆರಂಭದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹಿಳಾ ಬರಹಗಾರರೆಲ್ಲರೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ ವಿಧವೆಯರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಸತಿಪದ್ಧತಿ

ವಿಧವೆಯರು ಸತಿ ಹೋಗುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಎಂದೂ ಪ್ರಮಾಣಿತಗೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ರಾಜಕೀಯ - ಸೈನಿಕ - ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ವಿಧವೆಯರು ತಮ್ಮ ಗಂಡಂದಿರ ಚಿತೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಬಳಿಕ ಮತ್ತೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಕುಗ್ಗಿತು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಈ ಪದ್ಧತಿ ಐಚ್ಛಿಕವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ತೀರ ವಿರಳವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಸತಿಪದ್ಧತಿಯು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತ ಉನ್ಮತ್ತ ಕ್ರೀಡೆಯೆಂಬಂತೆ ಚಾಲ್ತಿಗೊಂಡದ್ದು ಬಂಗಾಳ ಮತ್ತು ರಾಜಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಗೆ ದೇಶದ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿರಳವಾಗಿ ಇದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬಂಗಾಳ ಮತ್ತು ರಾಜಸ್ಥಾನದ ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಸತಿ' ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾದ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಅಮಲು ಪದಾರ್ಥ ತಿನ್ನಿಸಿ ಚಿತೆಗೆ ಏರಿಸುವುದು, ಗಂಡಂದಿರ ಶವಗಳಿಗೆ ಅವರನ್ನು ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟುವುದು, ಚಿತೆಯಿಂದ ಏಳದಂತೆ ಅವರನ್ನು ಬಿದಿರುಕೋಲಿನಿಂದ ಒತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಹೀಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಡೆಯತೊಡಗಿದವು. ಆಶೀಶ್ ನಂದಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ :

> "ಈ ಬಾರಿ ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಬೆಂಬಲ ಒದಗಿಬಂತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಈ ವಿಧಿಗೆ ಮೊದಲು ಕಾಳಿಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ಹಾಗೂ ಈ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಕ್ತ ಆಚರಣೆ ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಪಾಠ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ, ಆಗಿನ್ನೂ ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಆಡಳಿತವು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಷ್ಟು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ

ವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಗಳಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಆಡಳಿತದ ತಾಟಸ್ಥ್ಯವೇ ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಪರೋಕ್ಷ ಬೆಂಬಲವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಅರ್ಥಾತ್, ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತಲ್ಲ, ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮೂಹ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ." (ಉದ್ಧೃತ : ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್. (ಸಂ); ೧೯೯೫; ೪೭)

ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಹಲವು.

೧. ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆಸ್ತಿಹಕ್ಕಿನ 'ದಯಾಭಾಗ' ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಲಿಯ ಹೆಂಗಸರು ನ್ಯಾಯವಾದ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆದವರಾಗಿದ್ದರು. ಹೆಂಡತಿ, ತಾಯಿಯಂತೆ, ಒಬ್ಬ ವಿಧವೆ ಕೂಡ ತನ್ನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಕುಟುಂಬದ ಪೂರ್ಣ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದರಿಂದ ಆಸ್ತಿಹಕ್ಕು ವಿಧವೆಗೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

೨. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಉತ್ತರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಟುಂಬ ಗಳು ಪರಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ವಿಚಲಿತಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯು ಅಂಥ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನೂ ಆ ಮೂಲಕ ಅಂತಸ್ತನ್ನೂ ಮರಳಿ ಸಂಪಾದಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸತಿ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೆ ಒಪ್ಪಿದ ಹೆಣ್ಣು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಹಿಂಜರಿದರೆ ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಚಿತೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು.

೩. ವಿಧವೆಯರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬ ಅಧೀನವಾಗಿ ಹೊರೆಯಾಗಿ ಬದುಕು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವಿಧವೆತನ ಅಪಶಕುನವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವೈಧವ್ಯದ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯೇ ಸಾವಿನ ಭಯವನ್ನು ಮೀರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮಾಹುತಿಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

೪. ಸತಿ ಹೋಗುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಿಗುವ ಅಪರಿಮಿತ ದೈವಿಕ ಮರ್ಯಾದೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸತಿಹೋದ ಕುಟುಂಬ ಸಲ್ಲುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವಗಳಿಂದಾಗಿಯೂ ಕೂಡ ಸತಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡಿತ್ತು.

೫. ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಬಂಗಾಳಿ ವೈದಿಕರು ಸತಿಗೆ ಧರ್ಮ ಸಮ್ಮತಿ ಇದೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅಂಶವು ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನೂ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತಹ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡ

ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಡಿಲವಾದಾಗ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾದ ಮೊದಲ ಗವರ್‌ನರ್ ಜನರಲ್ ವಾರನ್ ಹೇಸ್ಟಿಂಗ್ಸ್‌ನ ೧೮೨೧ರಲ್ಲೇ ಸತಿಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು :

"ಹಿಂದೂಗಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಒಡಕು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಮತಾಂಧತೆ" (ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್., ೧೯೯೫;೪೭) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ.

೬. ಗಂಡನ ಸಾವಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳ ಭ್ರಷ್ಟತೆಯೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒತ್ತಾಯದ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಸರವೇ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಚಲಿತತೆಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ದಾಂಪತ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೊಂದೇ ಇದ್ದ ಹಿಂದೂ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪುರುಷ ವರ್ಗ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಹೊಸ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಘನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಿಸಿತು. ರಾಜಾರಾಮ ಮೋಹನರಾಯ್ ಅವರಂತಹ ಹಲವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸುಧಾರಕರ ಹೋರಾಟದಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ೧೮೨೯ರಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ ರದ್ಧತಿಯ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಅಲ್ಲದೆ ೧೮೫೬ರಲ್ಲಿ ವಿಧವಾ ಪುನರ್ವಿವಾಹ ಕಾಯಿದೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಆಲೋಚನಾ ಮಾದರಿಗೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ, ದಾಂಪತ್ಯದ ಬದುಕಿಗೆ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹದಿಂದ ಮುಕ್ತಿ, ಸತಿಯಂತಹ ಅನಿಷ್ಟದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ, ವಿಧವಾವಿವಾಹ. ಇಂತಹ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ತನದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಲ್ಲಾದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಬದುಕಿನ ನಿರ್ವಹಣೆ ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಅನುಭವಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದವು ಎಂಬುದದು ಆರಂಭದ ಮಹಿಳಾ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಶಿಕ್ಷಿತ ಮಹಿಳಾ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಗಳ ಸಮರ್ಥನೆ ಹಾಗೂ ಅಸಮರ್ಥನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಉದಾರವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಲಘಟ್ಟ ದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಧಿಕಾರ, ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಬೀಜ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬುಡಮೇಲುಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಒಳವ್ಯೂಹದ ರಚನೆಯೊಂದು ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತ್ತು.

ಈವರೆಗಿನ ಚರ್ಚಿತ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಉದಾರವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಸ್ಥಿತಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಲದ ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಿತ್ತು ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ

ಅಧಿಕಾರ, ಕರ್ತವ್ಯ, ಹಕ್ಕು, ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಬುನಾದಿ ಅಂಶವೊಂದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶ, ಬದ್ಧತೆ, ಅಧಿಕಾರ ಶಕ್ತಿ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಿತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು 'ಉದಾರವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪುರುಷ ವರ್ಗ' ಮನ್ನಿಸಿದೆ, ಗೌರವಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವೊಂದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಿದ ಈ 'ಉದಾರವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪುರುಷ ವರ್ಗ'ವೇ ಆಗಿದೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಮೂಲ ಪಠ್ಯವೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪುರುಷರಿಂದಲೇ ರೂಪಿತಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಬಂಧ

೧. ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಎಂದರೆ, ಕೆಳಸ್ತರದ ಎಂದರ್ಥ. ಆ್ಯಂಟನಿ ಗ್ರಾಂಸ್ಕಿಯು ಯಾಜಮಾನ್ಯದ (ಹೆಜಮನಿ) ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಕೆಳಸ್ತರದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಖ್ಯಾತಿಗೊಳಿಸಿದನು. ವಸಾಹೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಚರಿತ್ರಕಾರರು ತಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟರು. ೧೯೮೦ರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮಬಾರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಮತೀಯ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರು ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂನ್ನು ಕಟುವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ ಇವರು ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್‌ನ್ನು ತಳದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ (History from Below) ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್‌ನ ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟ ರಣಜಿತ್ ಗುಹಾ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೊರಬಂದಿತು. ಈವರೆಗೆ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್‌ನ ಹತ್ತು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್‌ನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ಯಾನ್‌ಪಾಂಡೆ, ಡೇವಿಡ್ ಹರ್ಡಿಮನ್, ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್, ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಗಾಯತ್ರಿದೇವಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್, ದೀಪಕ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿ, ವೀಣಾದಾಸ್ ಮೊದಲಾದವರು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (Subaltern Studies X Vol. OXford University Press, Walton Street, OXford, 1982-1998)

೨. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರ **ನಾಡು-ನುಡಿಯ ರೂಪಕ** ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು **ನಾವೆಲ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತ; ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಣೆ** ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿ ಕುರಿತ ದೀರ್ಘ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. (ಪುಟ ೩ ರಿಂದ ೨೬ರ ವರೆಗೆ) ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ: ೨೦೦೧.

೩. ಕನ್ನಡ ಕಥನ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾವು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ಥಿತಿ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಗ್ರಂಥೋದ್ಯಮ, ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಮುನ್ನಡೆ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳ ಕನ್ನಡ ಸೇವೆ, ಕನ್ನಡದ ವಿವಿಧ ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸಾಹಿತಿಗಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಗುರುತಿಸಿದ ಚಿಂತಕರು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರ, **ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ** (೧೯೭೪), ಡಾ. ರಾ.ಯ ಧಾರವಾಡಕರ **ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದಯಕಾಲ** (೧೯೭೫), ಡಾ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಕಿತ್ತೂರ **ಗಳಗನಾಥರು ಮತ್ತು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು** (೧೯೭೮), ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ಸುಜಾತ, **ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ** (೧೯೮೧), ಡಾ. ಹರಿಕೃಷ್ಣ ಭರಣ್ಯ, **ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಗಮ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ** (೧೯೯೦), ಡಾ. ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, **ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ** (೨೦೦೧).

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಕೆ.ಡಿ, ೧೯೯೧, **ಯುಗಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ**, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ.

೨. ಗಾಯತ್ರಿ ಎನ್, ೧೯೯೬, **ಮಹಿಳೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ**, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್., (ಸಂ) ,೧೯೯೫, ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ವಿಚಾರ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಸಾಗರ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.

೪. ಪಾರ್ವತಿ ಎಚ್.ಎಸ್., (ಸಂ), ೧೯೯೧, **ಸುರಗಿ. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ ಅಭಿನಂದನಾ ಗ್ರಂಥ**, ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇಖಕಿಯರ ಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫. ಮಂದಾಕಿನಿ ಪುರೋಹಿತ, ೧೯೯೧, **ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾ - ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ**, ಹೇಮಂತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್., ೧೯೯೯, **ತ್ರಿವೇಣಿ (ಅನಸೂಯ ಶಂಕರ್)**, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ನವದೆಹಲಿ.

೭. ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ (ಸಂ), ೧೯೯೭, **ಹಿತೈಷಿಣಿಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು**, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ.ಎ., (ಸಂ), ೧೯೮೭, **ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು**, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಂಗಳೂರು.

೯. ಸುಮಿತ್ರಾ ಬಾಯಿ ಬಿ.ಎನ್. (ಸಂ), ೧೯೯೨, **ಕಲ್ಯಾಣ ಸರಸ್ವತಿ**, ಇಳಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್.ಎಸ್., ೨೦೦೧, **ತ್ರಿವೇಣಿಯವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮರು ಓದು**, ತ್ರಿವೇಣಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಮೈಸೂರು.

11. Bipanchandra, 1979, **Nationalism and Colnialism in Modern India**, Orient Longman, Londan.

12. Hari Bilas Sarda, 1935, **Speeches and writings,** Ajmeer Vedic Yantralaya.
13. Natarajan, K, 1928, **Miss Mayo's Mother India,** A Rejoinder (Madras: G.A. Natesan And Co.
14. Partha Ghatterjee, 1986, **Nationalist Thought and the Colnial World,** A Derivative Discourse, Delhi.
15. Surest Renjen Bold, 1989, **Novelists and Political Conciousness,** Chanakya Publications Delhi.
16. Sucheta, Kriplani, 1975, An unfinished Auto Biography, Calcutta Association Press.
17. Susie tharn K. Lalitha, 1995, **Women writing in India,** Oxford University Press Mubai.
18. Usha Chakraborty, 1963, **Condition of Bengali Woman Around the second Half of Nineteenth Century,** Culcutta.
19. Vijya Agnew, 1979, **Elite women in Indian Politics Vikas Publishing House,** New Delhi.

೩

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳು

ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ದೈವಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು. ಗಂಡು ದೈವಗಳು ಬೀರಪ್ಪ, ಭೈರವ, ಮಾದಯ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳಿವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರದೇವರು ತುಂಬಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೈವಕ್ಕೆ ಅಖಿಲ ಕರ್ನಾಟಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇರುವುದಲ್ಲದೆ, ದಕ್ಷಿಣಾಪಥದ ಮೂರು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆ ಹಬ್ಬಿದೆ. ಈ ದೈವಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಮೈಲಾರ, ಮೈಳಾರ, ಲಿಂಗಣ್ಣ, ನೀಲಣ್ಣ, ಮಲ್ಲಯ್ಯ, ಮಲ್ಲುಖಾನ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಮಲ್ಲೇಶ್ವರ, ಮಲುದೇವ, ಮಲ್ಹಾರ, ಅಜಮತಖಾನ, ಕರಿಯಾಲ, ಏಳುಕೋಟಿ, ಮಾರ್ತಂಡ, ಮಾರ್ತಂಡ-ಭೈರವ, ಮಲ್ಹಾರಿ, ಹುಲ್ಲಪ್ಪ, ಚಂದಪ್ಪ, ಕನ್ನಡ ಜಂಗಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಪದ 'ಮಲೆ'ಯಿಂದ (ಪರ್ವತ) ಮೈಲಾರ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಬಹುಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮೈಲಾರನ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಕ್ಷಿಣದ ಅಯ್ಯಪ್ಪನಿಗೆ ಮಲೆದೇವನೆಂದು ಕರೆಯುವರು. 'ಮಲೆ' ಅಥವಾ 'ಮಲೈ' (ತಮಿಳು) ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಅನೇಕ ದೇವರ ಹೆಸರುಗಳು ರೂಪಗೊಂಡಿವೆ. ಅವು ದ್ರಾವಿಡ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ.

ಮಾಳಸಾ-ಹೆಸರಿನ ಮಾಳಜ, ಮಾಳಚಿ ಮುಂತಾದ ಪರ್ಯಾಯ ಪದಗಳಾದರೂ 'ಮಾಳ' (ಪರ್ವತ - ಎತ್ತರವಾದ ಪ್ರದೇಶ) ಎಂಬ ಮಲೆ-ಸದೃಶ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ ಯೆಂದು ಶ್ರೀ ಪಾಂಡುರಂಗ ದೇಸಾಯಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮುಂದುವರೆದು, ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಮೈಲೆಯ, ಮೈಲಯ್ಯ, ಮೆಲುಗ ಎಂದು, ಆತನ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಮಾಳವಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಈ ಹೆಸರುಗಳು 'ಮಲೆ' ಪದದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಈ ಪದ ಜನಾಂಗವಾಚಿ ಮಲ್ಲದ ಮೂಲವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಕಾರಕ್ಕೆ ಐತ್ವ ಬರುವುದು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಮಲ್ಲುಗಿ-ಮೈಲುಗಿ ಆದಂತೆ, ಮಲೆ-ಮಲ್ಲದಿಂದ ಮೈಲಾರ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇದರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಮಲ್ಹಾರಿ. ಖಡ್ಗದಲ್ಲಿ ಖಂಡೋಬನ ಮೂಲವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಖಡ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಖಂಡೇಯ-ಕಂಡೆಯ ಪದ ಕತ್ತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ‘ಖಂಡೋಬಾ’ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ‘ಮೈಲಾರ’ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ದೇವರು ಎರಡೂ ರಾಜ್ಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಪ್ರತೀಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ‘ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವ’ ಎಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಹೆಸರು. ಕುರುಬ-ರಾಮೋಶಿ ಜನರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಕುಲಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಈ ದೇವರ ಜನಪ್ರಿಯತೆಗೆ ನಿದರ್ಶನವೆನಿಸಿದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ-ಕರ್ನಾಟಕಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ರೋಚಕ ಹಾಗೂ ಉದ್ಬೋಧಕವಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳ ರಹಸ್ಯ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿದೆ. ಇಂತಹ ರಹಸ್ಯಮಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಮೈಲಾರನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕುರಿತ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗೀತ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಗಾದೆಗಳು ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಗೀತೆಗಳೆಂದರೆ, ಕೋಮಾಲಿಪದ, ಕುರುಬರ ಮಾಳವ್ವ, ರಡ್ಡೇರ ನೀಲಮ್ಮ, ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಡೋಣಿಪದ ಹಾಗೂ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು. ಕೋಮಾಲಿ ಪದದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಗಂಡುಳ್ಳ ಗರತಿ ಕೋಮಾಲೆಯನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಮಾಯದಿಂದ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಕಥಾವಸ್ತು. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಹಡಗಲಿ ಸೀಮೆಗೆ ಹೋಗುವುದು, ಕೋಮಾಲೆ ಮನೆ ಗುರ್ತು ಹಚ್ಚುವುದು, ನೀರು ಹಣಿಸಲು ಬರುವಂತೆ ಕಾಡುವುದು, ಅವಳ ಸೆರಗು ಹಿಡಿದು ಭಾಷೆ ಪಡೆಯುವುದು, ತಿಪ್ಪೆ ಮತ್ತು ಬಾವಿ ದಡಗಳಲ್ಲಿ ಭೆಟ್ಟಿಯಾಗುವುದು, ಮಾಯದಿಂದ ಸೆಳೆದು ತರುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಮಡುವುಗಳಾಗಿವೆ. ಕುರುಬರ ಮಾಳವ್ವನ ಪದದಲ್ಲಿ ಕುರುಬರ ಮಾಳವ್ವನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಮಾಯದಿಂದ ಕರೆತರುವುದೇ ಕಥಾವಸ್ತು. ದೇಶ ತಿರುಗಿ ಬ್ಯಾಸತ್ತು ಬಂದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ಕದ ತೆರೆಯದ ಸಿರಿಗಂಗೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನಿಗ್ಹೋದ್ಹೊ ಮಾರಾಯ ಬಂದ ದಾರೀಲಿ ಹೊರಟ್ಹೊಗೊ ಎಂದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತರದಿದ್ರ ಸಿರಿಗಂಗೆ ಗುಡದಯ್ಯನಲ್ಲೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸಿರಿಗಂಗೆ ಏಳು ಹೆಡೆ ಸರ್ಪ ತಂದು ಸತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ನಿಂತರೆ, ಬಂದ ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಗುಡದಯ್ಯನಿಗೆ. ನಿನಗೂನು ಬ್ಯಾಡಾದ್ದು ನನಗೂನು ಬ್ಯಾಡ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಸಿರಿಗಂಗೆ ಮಾರಾಯಾಗ ಬೆನ್ನು ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕುರುಬರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿದು, ಜಗಳವಾಡಿ, ದೋಸಿಗನಾಗಿ ಮಾಯೆಯಿಂದ ಮಾಳವ್ವನನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಗಂಗವ್ವ, ಮಾಳವ್ವರ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದಲ್ಲಿ, ‘ನಾನಾಗಿ ಬಂದವಳಲ್ಲ’ವೆಂದು ಮಾಳವ್ವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಕೋಮಾಲಿ ಹಾಗೂ ಕುರುಬರ ಮಾಳವ್ವ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೆಣ್ಣು ತರುವ ಕಥೆಯೇ ಇದ್ದು, ಎರಡರಲ್ಲೂ ಮಾಯದ ತಂತ್ರವನ್ನು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ರಡ್ಡೇರ ನೀಲಮ್ಮನ ಪದದಲ್ಲಿ, ಬನ್ನೂರಿನ ರಡ್ಡೇರ ನೀಲಮ್ಮ ಆಗರ್ಭ ಶ್ರೀಮಂತಳು. ಆದರೆ ಜಿಪುಣಾಗ್ರೇಸರಳು. ಅವಳ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಯಾವ ಭಿಕ್ಷುಕನೂ ಹೋಗುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಅವಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸಲೆಂದು ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಗೊರವನ ವೇಷ ತಾಳಿ ಹೋದ. ನೀಲಮ್ಮ ಕೇಳಿದ ಮಜ್ಜಿಗೆಯನ್ನೂ ಕೊಡದೆ, ನೀರನ್ನು ಹಣಿಸದೆ ಹೆದರಿಸಿ ಓಡಿಸಿದಳು. ಈ ಪ್ರಸಂಗದಿಂದಾಗಿ ಅವಳ ಸಂಪತ್ತು ಕರಗಿತು. ಹೀನಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಿತು. ಇದರ ಕಾರಣ ತಿಳಿಯಲು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೇಳಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಳು. ಅಣ್ಣನ ಆಜ್ಞೆಯಂತೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಜೋಗತಿಯ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕವಡೆ ಹಾಕಿ ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ 'ಗೊರವನೊಬ್ಬನನ್ನು ನೀನು ಪೀಡಿಸಿದ್ದು' ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಿ 'ಅವನನ್ನು ಕರೆದು ತಂದು ಉಪಚರಿಸಿ ಮೈಲಾರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಬಾ' ಎಂದು ಉಪಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಳು. ಅದೇ ರೀತಿ ನೀಲವ್ವ ಗೊರವನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತಂದಳು. ಆತನ ಸೇವೆ ಮಾಡಿದಳು. ಆತ ಕೊಟ್ಟು ಅನೇಕ ಕಿರುಕುಳಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿದಳು. ಕೊನೆಗೆ ಐದು ನೂರು ಡೋಣಿ ತುಂಬಿಸಿದಳು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸುಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಮೊದಲಿನ ಸಿರಿ ನೀಲಮ್ಮನಿಗೆ ಕರುಣಿಸಿದ.

ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರಲಿಂಗಪ್ಪ ಪದ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಕಥನಗೀತವಾಗಿದೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗಪ್ಪ ತನ್ನ ಮದುವೆಗಾಗಿ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಏಳುಕೋಟಿ ಸಾಲ ಮಾಡುವುದು. ಸಾಲ ತೀರಿಸಲು ಒತ್ತಾಯ ಬಂದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಕೌಶಲ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಜಾರಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಡೋಣಿಪದ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಬೆಳವಲ ನಾಡಿನ ಭಕ್ತರು ಮೈಲಾರ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ, ಗುಡದಯ್ಯನ ದರ್ಶನವನ್ನಪೇಕ್ಷಿಸಿ ನಾಲ್ವತ್ತು ಜನ ಚಂದಾಪುರದ ಹತ್ತಿರ ತುಂಗಭದ್ರೆಯನ್ನು ಡೋಣಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ದಾಟಿ ಬಂದರು. ಗುಡದಯ್ಯನ ದರ್ಶನ ಪಡೆದು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ದೋಣಿ ತುಂಬಿಸಿ ಪುನಃ ಮೈಲಾರಕ್ಕೆ ಹೊರಟರು. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನತ್ತೆಪ್ಪನ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಚಂದಾಪುರದ ಅಗಸಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಹೊತ್ತು ಹೋಗಿತ್ತು. ದೋಣಿ ನಡೆಸುವ ಅಂಬಿಗ ದೋಣಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿ ಹೊರಟು ಹೋಗಿದ್ದ. ಮೈಲಾರದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಿದ್ದ ಈ ಹಿರಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಚಿಂತಾಕ್ರಾಂತರಾದರು. ಆಗ ಮೈಲಾರನೆ ಹುಡುಗನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ದೋಣಿ ದಾಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಹುಡುಗ ಗೊರವನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಹರಪನಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ದೋಣಿ ಮುಳುಗಿ ನಲ್ವತ್ತು ಜನ ಸತ್ತರೆಂದು ಪೊಲೀಸರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೋಣಿಯವನನ್ನು ಪೊಲೀಸರು ಬಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಗೊರವಪ್ಪ ಅವನನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೋಣಿಯವ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜಾತ್ರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ದೋಣಿ ನಡೆಸಲು ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಸಾರ

ದಕ್ಷಿಣ ಒಳನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗಿರಿ ಎಂಬ ಪರ್ವತವಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಅತ್ರಿಕಮುನಿ, ಕಪಿಲಮುನಿ, ಪುರುಷಮುನಿ, ಜೋಕಮುನಿ ಎಂಬ ಋಷಿಗಳು ಯಜ್ಞ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೊಂಕಣ ದೇಶದ ಮಣಿಕಾಸುರ, ಮಲ್ಲಾಸುರರೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸರು ಯಜ್ಞ ಕೆಡಿಸಲು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಋಷಿಗಳು ಅವರ ಕಷ್ಟ ತಡಿಲಾರದೆ ಶಿವನನ್ನು ನೆನೆಸಲು, ಶಿವನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷನಾಗಿ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಧ್ವಂಸಮಾಡಿ

ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿಯೆ ನೆಲೆನಿಂತು ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಮೈಲಾರನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಭಕ್ತರು ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು.

ಕರಿಕಂಬಳಿ, ಕರಿ ಟೊಪ್ಪಿಗೆ ಧರಿಸಿ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಡಮರುಗ ಹಿಡಿದು ಹಣೆಗೆ ಭಂಡಾರ ಹಚ್ಚಿರುತ್ತಾನೆ. ವೀರಭದ್ರನನ್ನು ಸುಲಿದು ಮಚ್ಚಿಗೇರಿಯಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಹೆಬ್ಬುಲಿಯಂತೆ ಹಾಲುಮತದ ಕುಲದ ಜಂಬುಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಪ್ಪಲ ಮುನೀಶ್ವರ, ಅಡ್ಡಗುಡ್ಡರ ಮಲ್ಲ, ಮಹೋಗುಡ್ಡರ ಮಲ್ಲ ಎಂದು ನೂರೊಂಟು ಹೆಸರುಂಟು. ಹಾಲಿನ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಆಡುತ್ತಾ ತುಪ್ಪದ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಆಡುತ್ತಾ, ಮುಸುಕಿನ ಬಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಮೆರುಗುತ್ತ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾಲು, ಭೂಮಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲು ನೆಲವಿಲ್ಲದಂತೆ ನಾಟ್ಯ ಮಾಡಿ ಮೀನಗುಂದಿ ಮಲ್ಲನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜಲಿಗೆ ಒಡೆದು ವೀರಭದ್ರನನ್ನು ಜಲಗ್ನಿ ವಿಭೂತಿ ರುದ್ರಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆ ಲಿಂಗ ಆರು ಖಂಡುಗ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಅಡ್ಡಧರಿಸಿ ಮೂರು ಖಂಡುಗ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಚುಕ್ಕಿ ಇಟ್ಟು, ಮಾಯದ ಕುದುರೆಯೇರಿ ಸಪ್ತ ನದಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮಣಿಮಲ್ಲಪುರವೆಂಬ ಪುರದಲ್ಲಿ ಮಣಿಮಲ್ಲನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಪಾರ್ವತಿದೇವಿ ಮಾಳಮ್ಮಳಾಗಿ ನೆಲೆ ನಿಂತಿದ್ದಾಳೆ. ಉಗ್ರ ಚರ್ಮವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಇಹದ ಕೊಂಬುಕೆತ್ತಿ ಭಾರದ ಬಿಲ್ಲಾಂಡಧರಿಸಿ ತೊಡೆಯಲ್ಲಿ ಪಾರ್ವತಿ ಯನ್ನು ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮುನ್ನೂರ ಮೂವತ್ತು ಕೋಟಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೊಯ್ಯದು, ಆರು ನೂರಾರವತ್ತು ಕೋಟಿ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿ ಮಣಿಕಾಸುರ ಮಲ್ಲಾಸುರರೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಧ್ವಂಸಮಾಡಿ ಸಪ್ತನದಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರನೆಂಬ ನಾಮ ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಜಾತಿ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಸುತ್ತಲಿನ ಜನರೆಲ್ಲಾ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಭಾನುವಾರ ಮೈಲಾರನ ವಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಊರ ಜನರು ಸಿಹಿ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಮಲ್ಲೇಶ್ವರನ ಗುಡಿಗೂ ಮಾಳವ್ವನ ಗುಡಿಗೂ ಒಯ್ಯುವರು. ಅಷ್ಟದಿಕ್ಕಿನ ಜನರು ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರುವರು. ಭಂಟರು ಎಂಟು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಹೊಗಳುತ್ತ ಬರುವರು. ಕಂಚಾವೀರರು ಪವಾಡ ಮಾಡುವರು. ದಪ್ಪನಾದ ಸರಪಣಿಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿಯೇ ತುಂಡು ಮಾಡುವ ಪವಾಡ ಪುರುಷರು. ಕುತನಿಯ ಅಂಗಿ, ಕುತನಿಯ ಟೊಪ್ಪಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಗೂಟದ ಪವಾಡವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಹಲವಾರು ಪವಾಡಗಳು ವರ್ಣಿತವಾಗಿವೆ. ಗೋಮುನಿ ಕರಣದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕರ್ತನಾಗಿ ಜನಿಸಿ ಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಕಲಿರಾಯ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಕೋರಿ ಅಂಗಿ ತೊಟ್ಟು ಭಕ್ತರ ಮನೆ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಡಿದ್ದ. ಹನ್ನೆರಡಾಳು ಸೇದೋ ಬಾವಿ ಬಳಿ ಕೂತು ಜಪ ಮಾಡುವವರ ಕೈಯಲ್ಲಿನ ಲಿಂಗ ಮಾಯ ಮಾಡಿದ್ದು, ಭಂಡಾರ ಚೀಲವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡುದುಕೊಂಡು ಅಂಡೆ ಕುರವತ್ತಿ ತಂದು ಏಳೇಳು ಲೋಕವನ್ನು ಸಲಹಿದ್ದು ರಾಣೆಬೆನ್ನೂರಿನ ರಾಣಿ ಶೀಲವಂತೆಗೆ ಮಕ್ಕಳ ವರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಆತನ ಪವಾಡಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದವು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕೋಮಾಲಿ ಪ್ರಸಂಗ ತುಂಬಾ ರಸವತ್ತಾದದ್ದು. ಬನ್ನಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಬನ್ನಿ ಮುಡಿಯಲು ದೇವರು ಬಂದಾಗ ನೆಣಿಕೇರು ಹಾಲಿನ ಭಾಷೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆ ಭಾಷೆಗಳು ಗಗನ ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಮಾಳಮ್ಮ ಮಲ್ಲಯ್ಯಗೆ ಮದುವೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಗೆ ಸೂರ್ಯಚಂದ್ರರು ಭೂಮಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮನೇ ಬಂದು ಬ್ರಹ್ಮಗಂಟು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಾ ಮದುವೆ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಭಕ್ತರು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆ ನಂತರ ದೇವರನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಊರೊಳಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ಜಾತಿಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗದವರೂ ದೇವರ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಂಬಿದ ಭಕ್ತರಿಂದ ಶಸ್ತ್ರಪವಾಡ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಐದು ಬೊಗಸೆ ರಕ್ತ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಬನ್ನಿ ಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದು ಬನ್ನಿ ಮುಡಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಮಾಳವ್ವನಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಕೋಮಾಲಿಯನ್ನು ತರಲು ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಳವ್ವ ಹಾವು ಕಚ್ಚಲಿ, ಹುಲಿ ನುಂಗಲಿ ಎಂದು ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗ ತುಂಬ ನಾಟಕೀಯವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಹನುಮಪ್ಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಅಳುವಿನ ಕಾರಣ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹನುಮಪ್ಪ ಅವಳಿಗೆ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನು ನಿನ್ನ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬಳನ್ನು ತರಲು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಿಜ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಿಟ್ಟಾದ ಮಾಳವ್ವ ಹನುಮಪ್ಪನನ್ನು ಬೈಯುತ್ತಾಳೆ.

ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕುಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದವರ ಹತ್ತಿರ ಕೋಮಾಲಿ ಏಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವರು ಅವಳು ನಿನಗೇನಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ನಾನು ಅವಳ ಸೋದರಮಾವನಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಅವಳ ಮನೆ ದಾರಿ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವರು ಬಾಳೆಯ ಬಲಕ ಹಾಸಿ ನಿಂಬೆಯ ಎಡಕ ಹಾಸಿ ನಾಗರಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರ ಕಾಯುತ್ತಾ ಕೂತ ಮಲ್ಲ ನೀರಿಗೆ ಬಂದವರ ಹತ್ತಿರ ನಿಮ್ಮ ಸೋದರಮಾವ ಬಾವಿ ಹತ್ತಿರ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ನನಗೆ ಸೋದರಮಾವ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಬರದಿದ್ದುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವರ ಮನೆ ಮೇಲೆ ಭಂಡಾರ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಲು ಮಂತ್ರಿಸಿ ಬಾವಿಗೆ, ಅವಳ ಮನೆಗೆ ಉಗ್ಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಹತ್ತಿರ ನೀರಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ತಾನು ಎಂದು ಕೋಮಾಲೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ತಾಯಿ ನೀನು ನೀರಿಗೆ ಹೋಗಬೇಡ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುಗಳು ಇದ್ದಾರೆ, ಅವರನ್ನು ಕಳಿಸು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಕೋಮಾಲೆ ಇಲ್ಲ ನಾನು ಹರಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ, ಹಾಗಾಗಿ ನಾನೇ ಗಂಗೆ ನೀರಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಎಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೂ ಸಹ ಬಿಡದೆ ರನ್ನದ ಬಿಂದಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನೀರಿಗೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ದೂರದಿಂದಲೇ ನೋಡಿದ ಗೊರವಯ್ಯ ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ತನ್ನ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಪರಿಪರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವಳು ನೀನು ಮುದುಕನಾಗಿದ್ದೀಯ, ಅನ್ನ ಬಟ್ಟೆ ಇಲ್ಲ, ಊರೊಳಗೆ ಹೋಗಿ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ನೀರು ತುಂಬಿ ಕೊಡ ಎತ್ತಲು ಹೋದಾಗ ಕೊಡ ಮೇಲೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಗ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಗೊರವಯ್ಯನನ್ನು ಕರೆದಾಗ ತನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಕೊಡ ಎತ್ತುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಪ್ಪಾ ಕೊಡ ಎತ್ತು ಬಾ ಎಂದಾಗ ನಿಮ್ಮಪ್ಪನಿಗೆ ಅಳಿಯನಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣಾ ಬಾ ಎಂದು ಕರೆದಾಗ ನಿನ್ನಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ಭಾವಮೈದುನನಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನನ್ನ ಮದುವೆಯಾಗು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ತಲೆ ಬೆಳ್ಳಗಾಗಿದೆ, ಹಲ್ಲು ಉದುರಿದ್ದಾವೆ, ಮುದುಕನಾಗಿದ್ದೀಯಾ ನಿನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲಾರೆ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಭಂಡಾರದ ಮಹಿಮೆಯಿಂದ ಸುಂದರನಾದ ಯುವಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮನಸೋತ ಕೋಮಾಲೆ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿಯೇ ಭಾಷೆ, ಪ್ರಮಾಣಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೋಮಾಲೆ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಬರೀ ಕೊಡ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ತಾಯಿ ಬಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ನೀರು ತುಂಬುವಂತೆ ಮಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿಯ ಹತ್ತಿರ ಬರಲು ಕೋಮಾಲೆಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇವಿನತೊಪ್ಪಲು ಮುರಿದುಕೊಂಡು ಕಾಳಮ್ಮನ ಗುಡಿ ಸಾರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾಡಿಸಿ ಕಂಬಳಿ ಹಾಸಿ ತನಗೆ ಒಂದು ಗೇಣು ಕೋಮಾಲೆಗೆ ಒಂದು ಗೇಣು, ಹೆಚ್ಚಾದ ಗೇಣು ತನ್ನ ಮೇಲೆಂದು ತಿಗುಣಿ ಸೊಳ್ಳೆ ಕಾಟ ತಡೆದುಕೊಂಡು ಕೋಳಿ ಕೂಗುವತನಕ ಕಾದರೂ ಕೋಮಾಲೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿಟ್ಟು ಬಂದ ಗೊರವ ಅವಳ ಮಾರ್ಯಾದೆ ತೆಗೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಅರಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ರಾತ್ರಿ ಕೋಮಾಲೆ ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಹೊರಟು ಬರುವಾಗ ರಾತ್ರಿ ಗಸ್ತಿ ಕಾಯುವವರು ಅಗಸೀ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ತಡೆದು ಹಿಂದೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗೊರವ ಕೋಮಾಲೆಯ ತಿಪ್ಪಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಆಟವಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ರಾತ್ರಿ ಬರದಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಬಯ್ದು ಹೊಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಕೋಮಾಲೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಗುಡಿ ಹತ್ತಿರ ಇರು ಬರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ಕರಿಗಡಬು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾಳೆ, ಸತ್ತವರ ಹಾಗೆ ಮಲ್ಲ ಬಿದ್ದಿರುತ್ತಾನೆ. ಕೋಮಾಲೆ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಿ ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎದ್ದು ಹೋಳಿಗೆಯ ಊಟ ಮಾಡಿ ಎಂಟು ದಿವಸಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಗೊರವ ಅತ್ತ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಕೋಮಾಲೆ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಹುಷಾರಿಲ್ಲದವರಂತೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅವಳ ತಾಯಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ನಿಜವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಎಂಟು ದಿನದ ನಂತರ ಗೊರವನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನು ಕೋಮಾಲೆಯ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಗಸ್ತಿಯವರು ಅವನನ್ನು ಒಳಗಡೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೈಲಾರನು ಚಾವಡಿ ಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಹನ್ನೆರಡು ಮಣ ತಂಬಾಕನ್ನು ಚಿಲುಮೆಗೆ ತುಂಬಿ ಹೊಗೆ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಹೊಗೆಯಿಂದ ಗಸ್ತಿಯವರು ಮೂರ್ಛೆ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಗಳಿಗೆ ಗಂಟು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಚಟ್ಟಿ ಅಮವಾಸೆಯ ದಿನ ಭಂಡಾರ ಹುಟ್ಟಿದ ದಿನ ಜವಬೂದಿ ಕಾಗದ ಬೂದಿಯನ್ನು ಊರಿಗೆ ಉಗ್ಗಿ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಗೆ, ತಂದೆ ಮಗನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಊರೊಳಗೆ ಕದನ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕದನ ಕುರುಬರಿಗೆ ಕೇಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅಗಸಿಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮಲ್ಲನು ಗಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಹಾಕಿದ್ದ ಗಡ್ಡಮೀಸೆಯ ಗಂಟುಗಳು ಯಾರಿಗೂ

ಬಿಚ್ಚಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಗೊರವನೇ ಬಂದು ಗಂಟುಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. ಎಚ್ಚರವಾದ ಗಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡಿದ್ದು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕುರುಬರು ಒಬ್ಬ ಮುದಿಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಕರ್ನಾಗುಂಡು ಹುಣಿಸೆ ಬರ್ಲು ತರಿಸಿ ಹೊಡೆಯಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗಸ್ತಿಯವರು ಮಲ್ಲನಿಗೆ ಹೊಡೆದ ಏಟುಗಳು ಅವರಿಗೇ ಬೀಳಲು ಆಗ ಅವರು ಹೆದರಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ಶರಣು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಮುಂದೆ ಮಲ್ಲನು ಮುದ್ದಮ್ಮ ಎನ್ನುವವಳ ಮನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಬೇಡಲು ಬಂದಾಗ, ಅವಳು ಹಾಲು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ, ಮುಂದೆ ಹೋಗು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಸಿಟ್ಟು ಬಂದ ಗೊರವ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾರುವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಹೀಗೆ ಅವಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಮಲ್ಲ ಮಡಿವಾಳನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಡಿವಾಳ ಮಲ್ಲನ ಪಾದ ತೊಳೆದು ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಲ್ಲ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡ ಕಂಬಳಿ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಒಗೆದುಕೊಡು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಂಗಿಯನ್ನು ಒಗೆಯುವಾಗ ನೀರಿಗೆ ಹಾಕಬಾರದು, ಕಲ್ಲಿಗೆ ಬಡಿಯಬಾರದು, ಹಾಗೇ ತೊಳೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಕೊಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಊರೊಳಗೆ ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆಯುವ ಮಲ್ಲಿಗೆದೇವಿಗೂ ಹೇಳಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದರೂ ಹೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಊರವರ ಬಟ್ಟೆ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಹೊಳೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬರುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲನು ಮತ್ತೆ ಅಡ್ಡ ಬಂದು ಅದೇ ರೀತಿ ಹೇಳಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಊರವರ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತೊಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಗೊರವನ ಅಂಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯಲು ಹೆದರಿಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಹೆಂಡತಿ ತನ್ನ ಶಿರ ಕಡಿಯಲು ಗಂಡನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ರಕ್ತ ನೀರಾಗಿ, ಎದೆ ಕೊಬ್ಬು ಸೌಳುಸುಣ್ಣವಾಗಿ, ತಲೆಮಿದುಳು ಬಿಸಿಲು ಬೀಳುವ ಆರತಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಅವರು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ, ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಂಬಳಿಯನ್ನು ಒಗೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮಾಯದ ಮಲ್ಲನು ಕಂಬಳಿ ಅಂಗಿಯನ್ನು ಕೇಳಲು ಬಂದಾಗ ಗಂಡಹೆಂಡರು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಕಂಬಳಿ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಡಿವಾಳನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಊರಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಟು ದಿನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಎಂಟನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ತಾನು ಬಂದು ಒಯ್ಯುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಂಟನೇ ದಿನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಗೊರವ ಮಡಿವಾಳನನ್ನು ಹೆಂಡತಿ ಎಲ್ಲಿ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಡಿವಾಳ ನಿಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಲ್ಲನು ದೇವರ ಮನೆ ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಯಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಮಡಿವಾಳನ ಹೆಂಡತಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಅವರ ಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ವರ ಕೇಳಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಬಟ್ಟೆಗೆ ಕೊಡು, ಊರೊಳಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ಕೊಡು ಮಣಕಾಲಮಟ ನೀರು ಕೊಡು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಕುರುಬರ ಯುವತಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕುರಿಕಾಯಲು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಹರಕು ಕಂಬಳಿ ಧರಿಸಿ ಮುರುಕು ಬೆತ್ತವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಡವಿ ಅರಣ್ಯ ತಿರುಗುತ್ತಾ ಬಂದಾಗ,

ಅಲ್ಲಿ ಏಳುಸಾವಿರ ಕುರಿ ಮೇಯಿಸುತ್ತಾ ಕೋಮಾಲೆಯ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹಸಿವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕುರಿ ಕಾಯುವವರನ್ನು ತಿನ್ನಲು ಏನಾದರೂ ಕೊಡಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಿಂದು ಹಾಲು ಕುಡಿದರೂ ಹಸಿವು ಹಿಂಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಳು ಕೊಪ್ಪರಿಗೆ ಅನ್ನ ಮಾಡಿ ತಂದುಕೊಟ್ಟರೂ ಹಸಿವು ಹಿಂಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಾ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಮನೆಯಿಂದ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ತಂದರೂ ಅವನ ಹಸಿವು ಹಿಂಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಅವರು ಸೋತು ಶರಣಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಗೊರವ ನಿಮ್ಮ ಋಣ ತೀರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಎಂದು ಅವರ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಲು ಹೊಳೆ ಕಡೆಗೆ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಟ್ಟೆ ಒಗೆದ ಹಾಗೆ ಒಗೆದು ಕೊಂದು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಬಂದು ನೋಡಿದ ಕುರುಬರಿಗೆ, ನಿಮ್ಮ ತಂಗಿ ಕೋಮಾಲೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದರೆ ಬದುಕುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೋಮಾಲೆ ಬರಲು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಗೊರವನು ಕೋಮಾಲೆಯ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ತಂಗೀನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡಿ ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಭಂಡಾರ ಉಗ್ಗಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿ ಮೇಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ತಂಗಿಗೆ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನನ್ನು ಉಪಚಾರ ಮಾಡಲು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯಲು ಇದ್ದು ಮರಿಗಳಿಗೆ ಮಾತು ಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ದಿನ ಕೋಮಾಲೆಗೆ ಮರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯಲು ಕಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಕುರಿಮರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯಲು ಹೋದಾಗ ಮರಿಗಳು ಅದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೆದರಿದ ಅವಳಿಗೆ, ತನ್ನನ್ನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಮರಿಗಳನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ತಂಗಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದೋಷವಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಂತಹವನನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವುದು ಎಂದು ಅವರು ಆತಂಕಪಡುತ್ತಿರುವಾಗ ತನಗೇ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಿಡಿ ಭಂಡಾರ ಚಲ್ಲಿ ಕುರಿಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ತರುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಕೋಮಾಲಿಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

ನಂತರ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ತನ್ನ ಮದುವೆಗೆ ತಾನೇ ಜವಳಿ, ಕಿರಾಣಿ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೋಮಾಲೆಯು ಮುದುಕನಾದ ಮಲ್ಲನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲೂ ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅಣ್ಣಂದಿರುಗಳಿಗೆ ನಾನು ಮಲ್ಲನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಅವಳ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಮಾತು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಒಪ್ಪಿಕೋ ಎಂದು ಬಲವಂತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೊತ್ತಿಗೆ ಮಲ್ಲನು ಕುರುಬರ ಹತ್ತಿರ ಕುರಿ ಉಣ್ಣೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ಏಳು ಕಂಬಳಿ ನೇಯ್ದು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಕೋಮಾಲೆಗೆ ಮಾರಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ಕಂಬಳಿ ಮಾರಬಾರದು, ಜೋಡಿ ಕಂಬಳಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾರಬೇಕು ಎಂದು ಕಟ್ಟಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಸಂತೆಗೆ ಮಾರಲು ಬರುತ್ತಾಳೆ.

ಅಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಯಜಮಾನ ಮನುಷ್ಯ ಒಂಟಿ ಕಂಬಳಿಯ ಬೆಲೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೋಮಾಲೆಯು ಏಳಾಣೆಗೊಂದು, ಆದರೆ ಒಂಟಿ ಕಂಬಳಿ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇತ್ತ ಗೊರವ ಕೋಟು, ಪೇಟ ಧರಿಸಿ, ಕುದುರೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಸಂತೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಕೋಮಾಲೆಗೆ ಗುರುತು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಾನೇ ಬೆಳ್ಳಿ ರೂಪಾಯಿ ಕೊಟ್ಟು ಏಳು ಕಂಬಳಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ನಂತರ ತನ್ನ ನಿಜ ರೂಪ ತೋರಿಸಿ, ಅವಳನ್ನು ಕುದುರೆ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಗುಡಿ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಗುಡಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳವ್ವನಿಗೆ ತಂಬಿಗೆ ನೀರು ತರಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವಳು ಬರುವಾಗ ಎರಡು ತಂಬಿಗೆ ನೀರು ತರುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಗೊರವ ತಾನು ಒಬ್ಬನೇ ಇರುವುದಾಗಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಸಾಕು ಎಂದು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾಳವ್ವನಿಗೆ ಅವನು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಗೊತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ನಿನ್ನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವವಳಿಗೂ ಕೊಡು ಎಂದು ಒಳಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಅಲ್ಲಿಂದ ಮಲ್ಲ ಹೆಂಡಿರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜಗಳಾಗದಂತೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ'. ಹೀಗೆ ಕೋಟಿಗೊಬ್ಬ ಶರಣ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾ ಮೈಲಾರ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತು ಯೋಗಿ ಆಗುತ್ತಾನೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಮಾಳಮ್ಮನ ಪ್ರಣಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊರವ ಗಾಯಕರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಥಾರೂಪಗಳಿವೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಥಾ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ವಿವರಗಳಿಲ್ಲ, ವರ್ಣನೆಗಳಿಲ್ಲ, ಪವಾಡಗಳಿಲ್ಲ ಪರಶಿವನನ್ನು ಕಂಡವರ ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ಯುವ ಕಳ್ಳನಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಥಾಪಾಠ ಒಂದು ಸರಳ ಸುಂದರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜೀವಂತ ಕಾವ್ಯ.

ಪ್ರೊ. ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ ಅವರ 'ಜೀವನಜೋಕಾಲಿ' - 'ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು'ಗಳ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ 'ಗುಡ್ಡದ ಸ್ವಾಮಿ' ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೊಂದಿದ್ದು, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಗಂಗೆ ಮಾಳಮ್ಮನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗಿನ ಕತೆ ಇದೆ. ಇದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಾಠ ಕಥೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೊರವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಥೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಮಲ್ಲಾಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ವಸಂತಾಗಮನದ ನಿಮಿತ್ತ ಕಾಮಾಸಕ್ತಿ ಉಂಟಾದಾಗ ಎದುರಿಗೆ ಬಂದ ಗಂಗೆಮಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಗಂಗೆಮಾಳಿಯಾದರೋ ಗಂಡುಳ್ಳ ಗರತಿ. ಮೇಲಾಗಿ ಮಗುವಿನ ತಾಯಿ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಮಣಿಯದಿದ್ದಾಗ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಗಂಗೆಮಾಳಿಯ ಮಗುವನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಮಾಳಿಯು ತನ್ನ ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಗೊರವಯ್ಯನ ವೇಷದಲ್ಲಿರುವ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಮಾಳಿಯ ಗಂಡ ಮನೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿದಾಗ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತೇನೆಂದು ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನರಿತ

ಮೈಲಾರ, ಮಾಯದ ಭಂಡಾರ ಉದುರಿಸಿ ಅವನನ್ನು, ಅವನ ಮನೆ-ಮಠವನ್ನು ಭಸ್ಮಮಾಡಿ ಗಂಗೆಮಾಳಿಯ ಜತೆ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತ ವಿರುವ ಪಾಠ ಅನನ್ಯ ಸುಂದರವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಮೈಲಾರ ಕಳ್ಳನಲ್ಲ, ಸುಳ್ಳನಲ್ಲ, ಗಾಢ ಪ್ರೇಮಿ. ಒಲಿದವಳನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬೇಕೆನ್ನುವ ತೀವ್ರ ಆಸ್ಥೆ ಉಳ್ಳವನು. ಶೀಘ್ರ ಕೋಪಿಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮೇಲೆರಗಿ ಬರುವ ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಿಯ ಏಳು ಜನ ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನು ದಂಡಿಸದೆ ಭಕ್ತರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಯಾಮಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನುಳ್ಳವನು.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮಾಳಮ್ಮನ ಪ್ರಣಯ, ವಿವಾಹ ಪವಾಡಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪಾಠ ವೊಂದನ್ನು ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಕೂಬಗೆರೆಯ ಗೊರವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಶ್ರೀ ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ನಿಬಂಧವಾದ 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗದ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕುರಿತ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯವು ಅಷ್ಟೇನು ಹುಲುಸಾಗಿ ನಮಗೆ ದೊರಕದಿದ್ದರೂ, ಸಿಕ್ಕ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ಪರಂಪರಾಗತ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ : ಆದಿಕಾಲದ ಮಣಿಚೂಲ ಪರ್ವತಮುನಿಗಳ ತಪೋಭೂಮಿ. ಮಲ್ಲಾಸುರ ಮಣಿಕಾಸುರ ರಾಕ್ಷಸರು ಬ್ರಹ್ಮದೇವನ ವರದಿಂದ ಉನ್ಮತ್ತರಾಗಿ ಲೋಕಕಂಟರಾದರು. ಮಣಿಚೂಲ ಬೆಟ್ಟದ ಪ್ರದೇಶ ಸಂತಾಪ ಕ್ಕೊಳಗಾಯಿತು. ಮುನಿಗಳು, ಇಂದ್ರ, ವಿಷ್ಣು ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಮುಖರು ಕೂಡಿ ಶಿವನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ರಕ್ಕಸನ ಉಪದ್ರವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಶಿವನು ಉಗ್ರನಾಗಿ ಜಡೆಯನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಅಪ್ಪಳಿಸಿದನು. ಜಡೆಯಿಂದ ಅದ್ಭುತಾಕಾರದ ಮಹಾಮಾಯೆ ಮೂಡಿನಿಂತಳು. ಮುನಿಗಳು ಶಿವನ ಅಪ್ಪಣೆ ಪಡೆದು ತುಪ್ಪದಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿದರು. ಅವಳನ್ನು 'ಘೃತಮಾರಿ' ಎಂದು ಕರೆದು ಅವಳಿಂದ ಸಂಹಾರದ ಅಭಯ ಪಡೆದರು. ಶಿವನು ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನಾದ. ಅವನ ವೇಷ ವಿಲಕ್ಷಣ. ಹಳದಿ ಬಣ್ಣದ ಪೀತಾಂಬರ, ಹುಲಿ ಚರ್ಮ, ಕಂಬಳಿಯ ನಿಲುವಂಗಿ, ಕಂಬಳಿ ಟೊಪ್ಪಿಗೆ, ಕಿರೀಟ, ಕೈಯಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗ, ಡಮರು, ಪಾನಪಾತ್ರೆ (ಡೋಣಿ), ಹಣೆಗೆ ಭಂಡಾರ, ಹುಬ್ಬುಗಳ ನಡುವೆ ಕುಂಕುಮ. ಬಿಳಿ ಕುದುರೆಯೇರಿ ರಭಸದಿಂದ ಮುನ್ನುಗ್ಗಿದ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನ ಜೊತೆ 'ಹೆಗ್ಗಯ್ಯ'ನಾಗಿ ಹರಿ, ಭೈರವನ ಕೋಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ನಾಯಿಗಳು, ವೀರಭದ್ರ, ಜಯನಂದಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಪಾರ್ವತಿಯು ಗಂಗೆ ಮಾಳವ್ವನಾಗಿ ರಕ್ಕಸರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಅಣಿಯಾದಾಗ ಚಂಡಿ ರಣಚಂಡಿ, ಕಾಲದುರ್ಗಿ ಹೀಗೆ ಉಗ್ರರೂಪ ಧರಿಸಿ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಿದಳು. ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವ ಉಗ್ರಕೋಪದಿಂದ ಡಮರು ಬಾರಿಸಿದರೆ ಮೂರು ಲೋಕ ನಡುಗಿದವು. ಮಲ್ಲಾಸುರ, ಮಣಿಕಾಸುರರು ಮತ್ತು ಶಿವಸೈನ್ಯದ ನಡುವೆ ಭೀಕರ ಕದನ. ಮಣಿಕಾಸುರ ಗಾಯಗೊಂಡು ಶಿವನ ಪಾದಗಳಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಶಿವನ ಕೃಪಾಭಿಕ್ಷೆ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದಗ್ಧ ನಾದ ಅವನು ಶಿವಪಾದ ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಅದರಂತೆ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನ ಪಾಶುಪತಾಸ್ತ್ರ

ಮಲ್ಲಾಸುರನನ್ನು ಸೀಳುತ್ತದೆ. ಮಲ್ಲ ತಡಮಾಡದೆ ಭೈರವನ ಪಾದಗಳನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದಾಗ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನೋದಯವಾಗಿ 'ಶಿವನೇ ಸದಾ ನಿನ್ನ ಪದತಲದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕರುಣಿಸು' ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. 'ಮಲ್ಲ' ರಕ್ಕಸನನ್ನು ತನ್ನ ಶರಣದಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತು ಹರಸಲು ನೆರೆದ ಏಳುಕೋಟಿ ಸೈನ್ಯವೂ 'ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಉಘೇ ಉಘೇ' 'ಮಲ್ಲಾರಿ ಭೈರವ ಉಘೇ ಉಘೇ' 'ಏಳುಕೋಟಿ ಏಳುಕೋಟಿ ಉಘೇ ಉಘೇ' ಎಂದು ಉದ್ಘೋಷಿಸಿದರು. ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಣಿಚೂಲ ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕೈಲಿದ್ದ ಶಿವಧನುಸ್ಸನ್ನು ಠೇಂಕರಿಸಿ 'ಸದ್ದು ಸದ್ದವೇ ಪರಾಕ' ಅಂದನಂತೆ. ಏಳುಕೋಟಿ ಜನವೂ ಸ್ತಬ್ಧ. 'ಮಲ್ಲಾಸುರನ ಬಯಕೆ ಸದಾ ನಮ್ಮ ಚರಣದಲ್ಲಿರುವುದು. ನಾನು ಮಲ್ಲನಿಗೆ ಅರಿಯಾದರೂ ನನ್ನನ್ನು ಕರೆಯಿರಿ'... 'ಮಲ್ಲಾರಿಂಗ', 'ಮಲ್ಲಾರಿಲಿಂಗ', 'ಏಳುಕೋಟಿ ಏಳುಕೋಟಿಗೂ ಮೈಲಾರಿ ಲಿಂಗ, ಮೈಲಾರಿಲಿಂಗ' 'ಏಳುಕೋಟಿ' ಉದ್ಘೋಷ ನಭೋಮಂಡಲವನ್ನು ತುಂಬಿನಿನಾದಿಸಿತು. 'ಸದ್ದು ಸದ್ದಲೇ ಪರಾಕ' ...... ಎಂದನಂತೆ ಮಲ್ಲಾರಿಲಿಂಗ. ಮತ್ತೆ ನಿಶ್ಯಬ್ದ. ಮಲ್ಲಾರಿ ಮುಂದುವರೆದು ನುಡಿದ: 'ಪಾರ್ವತಿ ಮಾಲತಿ ಶ್ರೀಹರಿ ಹೆಗ್ಗಯ್ಯ ಷಣ್ಮುಖ ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ; ಗಣಪತಿ ದೊಡ್ಡಯ್ಯ ದೇವರಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸ. ಆಶ್ವೀಜ ಬಹುಳ ನವಮಿ ಮಣಿಕಾಸುರನ ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತುರಗಪೂಜೆ. ತುರಗದೊಡನೆ ಮಲ್ಲಾರಿಲಿಂಗನ ಪೂಜೆ. ನಕ್ಷತ್ರ ರೂಪದಿಂದ ನನ್ನ ದರ್ಶನ ಗಿರಿಶಿಖರದಲ್ಲಿ, ಅದೇ ನನ್ನ ಕುರುಹು, ಆಲದ ಮರದ ನೆರಳು; ಅದೇ ನನ್ನ ಆಶ್ರಯ ಭಕ್ತರಿಗೆ ನೆರವು. ಮಲ್ಲಾಸುರ ಹತನಾದ ಡೆಂಕನಮರಡಿ|ಅಲ್ಲಿ ಮಾಲತಿ ಜೊತೆ ವಾಸ ಹತ್ತುದಿನ, ಹನ್ನೊಂದನೆ ದಿನ ತುಂಗಾನದಿ ದಾಟಿ ಪಯಣ.

ಆಚೆ ದಡ ವಾಸ, ಮಾಘ ಪೂರ್ಣಿಮೆ ಉತ್ಸವ; ಮಾಘ ಬಹುಳ ಬಿದಿಗಿ
ಭಕ್ತರ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕಾರಣಿಕ, ಏಳುಕೋಟಿಗೂ ಪರಾಕ |

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಶಿವನ ಅವತಾರವೆಂದು ನಂಬಿರುವ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಅವತಾರ ಪುರುಷನಾಗಿ ಏಳುಗುಡ್ಡದ ಕಣಿವೆಗೆ ಬಂದು ದುಷ್ಟರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ ಶಿಷ್ಟರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾ ಬ್ಯಾಡಗಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಮಲ್ಲಾಪುರಣಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವಸಂತಕಾಲದ ಸಮಯ. ಮಾವು ಚಿಗುರಿ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬಿರಿಯುವ ಕಾಲ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಲ್ಲಿ ಕಾಮೋತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಕಾಮದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲಾರದೆ, ಎದುರಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತನಾದ. ಬೆಸ್ತರ ಮಾಳಿ ಕುಮಾರಿಯಲ್ಲ, ಗಂಡುಳ್ಳ ಗರತಿ. ಮಗುವಿನ ತಾಯಿ. ಬಯಕೆ ತಡೆಯದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕೈಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಶೂಲ ಧರಿಸಿ, ಕೊರಳಿಗೆ ಡಮರುಗ ಏರಿಸಿ, ಬೆನ್ನಿಗೆ ಅಂಬಲಿ ಡೋಣಿ ಬಿಗಿದು, ಭಂಡಾರ ಚೀಲವನ್ನು ಕತ್ತಿಗೆ ನೇತುಹಾಕಿ, ಜಡೆಯನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿ ಕಟ್ಟಿ, ಮಾಳಿಯ ಮನೆಗೆ ಬಂದು 'ಏಳುಕೋಟಿ ಏಳುಕೋಟಿ' ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಭಿಕ್ಷೆ ತಂದ ಮಾಳಮ್ಮನ ತಾಯಿಗೆ ಮುದಕಿ ಕೈನ ಭಿಕ್ಷೆ ಮೈಗೆ ಹತ್ತುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಾಗ ಮೈ ತುಂಬಾ ಸೆರಗು ಹೊದ್ದ ಮಾಳಿ ತಾನೇ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಲು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಅವಳ ಸೆರಗು ಹಿಡಿದು

ನಿಲ್ಲಿಸಿ ತನಗೆ ಸತಿಯಾಗೆಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮಾಳಮ್ಮ ಕೈಹಿಡಿದ ಗಂಡನಿಗೆ ಸುದ್ದಿ ಮುಟ್ಟಿದರೆ ನಿನ್ನ ರುಂಡ ಹಾರೀತು ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಆಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಳಮ್ಮನ ಮಗುವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಗುಡ್ಡದ ಹಾದಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿ ಬೇಡುತ್ತಾ ಮಾಳಮ್ಮ ಮೈಲಾರನ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗಿದ್ದ ಮಾಳಿಯ ಗಂಡ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬಂದು ತಾಯಿಯಿಂದ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದು ಕೋಪದಿಂದ ಕಿಡಿಕಿಡಿಯಾಗಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗ ಹಿಡಿದು ಮೈಲಾರನ ಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ಧಾವಿಸಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿತ ಮೈಲಾರ ಮಾಳಮ್ಮನ ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಮಾಯದ ಬೂದಿಯನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಮನೆ ಸುಟ್ಟು ಎಲ್ಲರೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಇಬ್ಬರೂ ಮಲ್ಲಾಪುರದ ಗುಡ್ಡ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಕಲ್ಲಾಗಿ ನಿಂತರು. ಗಂಗೆಮಾಳಮ್ಮ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಇಂದಿಗೂ ಅಲ್ಲಿದ್ದಾರೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಭಕ್ತ ಸಮುದಾಯ ಅಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿ 'ಏಳುಕೋಟಿ ಏಳುಕೋಟಿ ಉಘೇ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಧಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತ್ರೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಸೇವೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹರಕೆಗಳನ್ನು ತೀರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರೊ. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ತೂಬುಗೆರೆಯ ಗೊರವ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಅವರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಕತೆ ಕೆಳಕಂಡಂತಿದೆ. ಮಣಿಶೂಲ ಪರ್ವತ, ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರ ಎಂಬ ರಾಕ್ಷಸ ಬ್ರಹ್ಮದೇವನ ವರದಿಂದ ಮೆರೆಯತೊಡಗಿದ. ಯತಿಗಳ ಯಾಗಭಂಗ, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾನಭಂಗ, ಗೋವುಗಳು ಹಾಗೂ ಶಿಶುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಹೀಗೆ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡನು. ದೇವತೆಗಳು ಪರಮೇಶ್ವರನಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಟ್ಟರು. ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರನ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಶಿವನು ಕೋಪದಿಂದ ಜಡೆಯನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಒದರಿದನು. ಗುರುತಮಾರಿ ಎಂಬ ಶಕ್ತಿದೇವತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದಳು. ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಹಾಲು, ತುಪ್ಪ, ಮೊಸರಿನಿಂದ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿ ಕೋಪವನ್ನು ಶಾಂತ ಮಾಡಿದರು. ಗುರುತುಮಾರಿ ಅಥವಾ ಗಂಗೆಮಾಳಮ್ಮ ಎಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು. ಅವಳಿಗೆ ಶಿವನ ಸಮಸ್ತ ಪರಿವಾರವೂ ಸೇರಿ, ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರನ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳು ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿದರೂ ಮರಣ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸಾಕಾಗಿ ಸ್ವಾಮಿ ಗೊರವಯ್ಯನ ಅವತಾರ ತಾಳಿ, ಕರಡಿ ಚರ್ಮ ತಲೆಗೆ ಹಾಕಿ, ಡಮರುಗ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರನನ್ನು ಕೊಂದನು. ಪಾದವನ್ನು ಹಿಡಿದ ರಾಕ್ಷಸನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಗುಡ್ಡದಯ್ಯ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಅಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸಿದ.

ದೇವರ ಗುಡ್ಡದ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಗುಡದಯ್ಯನದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಜೋಡಿ ಚರ್ಮದ ಪಾದರಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆಯೆಂದು ಹಳೆಯವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹೊಸವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ.

ಈ ಸಂಗತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯವೊಂದು ಹುದುಗಿದೆ. ಗುಡದಯ್ಯ ಪ್ರತಿದಿನ ರಾತ್ರಿ ಈ ಪಾದತ್ರಾಣಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ವೇಶ್ಯೆಯರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ

ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹಾಗೆ ಹೋಗಿಬಂದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಜೋಡುಗಳು ಸವೆದು ಹೋಗುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಜೋಡುಗಳಿಗೆ ಹುಲ್ಲು, ಊಬುಗಳೂ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೇವರ ಗುಡ್ಡ, ಮೈಲಾರ, ಡೆಂಕಣ ಮರಡಿ, ಕರಿಯಾಲ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಥಳ ಐತಿಹ್ಯಗಳೂ ಇವೆ.

ಭಕ್ತರಿಗೆ ಅನ್ನ ಕರುಣಿಸಲು ಗಂಗಿ ಮಾಳವ್ವ, ಸಂತಾನ ಕರುಣಿಸಲು ಕುರುಬರ ಮಾಳವ್ವ ಎಂಬಂತೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಐತಿಹ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕುರಿತಂತೆ 'ಗುಡ್ಡಸುತ್ತಿ ಮೈಲಾರಕ ಹೋದಂಗ', 'ಏಳುಕೋಟಿ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಶನಿ ಹರಿಯಲಿಲ್ಲ' ಹಾಗೂ 'ಮಂದಿ ಕರಕೊಂಡು ಮೈಲಾರಕ ಬಾ' ಎಂಬ ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಸಹ ಕಾಣಬಹುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನು ಶಿವನ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನ ಅವತಾರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮಣಿಚೂಲ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಋಷಿಗೆ ವಿಘ್ನ ಮಾಡಿದ ಮಣಿ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲ ದೈತ್ಯರ ವಧೆಗಾಗಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನು ಚತುರ್ಭುಜನು. ಡಮರು, ತ್ರಿಶೂಲ, ಖಡ್ಗ, ಪಾನಪಾತ್ರೆ ಧರಿಸಿದವನು. ಸರ್ಪಭೂಷಣನು, ಚಂದ್ರಕಲೆಯಿಂದ ಭೂಷಿತನು, ರುಂಡಮಾಲೆ ಧರಿಸಿ, ಹಣೆಗೆ ಭಂಡಾರ ಬಳಿದವನು. ನಂದಿಯು ಅವನ ಹಾನ. ಜೊತೆಗೆ ನಾಯಿಯೂ ಕೂಡ. ಮಣಿ-ಮಲ್ಲರ ವಧೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬಿನ್ನವಿಸಿ ಕೊಂಡಂತೆ ಭೈರವನ ಪಾದದಡಿಯಲ್ಲಿ ಆ ದೈತ್ಯರ ಶಿರಗಳು ಶೋಭಿಸಿದವು. ಮಣಿಗೆ ಅಶ್ವಾರೂಢ ರೂಪ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತಲ್ಲದೆ, ಮಲ್ಲನ ಹೆಸರು 'ಮಲ್ಲಾರಿ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗೌರವಸ್ಥಾನ ಗಳಿಸಿತು. ದೈತ್ಯರ ವಧೆಯ ನಂತರ ಸಪ್ತರ್ಷಿಯ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಮಣಿಚೂಲ ಪರ್ವತದ 'ಪ್ರೇಮಪುರ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವ ಮತ್ತು ಮಾಳಸಾ ಇಬ್ಬರೂ ಲಿಂಗರೂಪದಿಂದ ನೆಲೆಸಿದರು. ಪ್ರೇಮಪುರದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನು ಮಾಳಸಾನೊಂದಿಗೆ ಲಿಂಗರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲು ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿದರು. ಉತ್ಸವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನ ಮೃಣ್ಮಯ ಮೂರ್ತಿ ಮಾಡಿ 'ಮೈಲಾರ' ಎಂದು ಕರೆದರು. ಮೊದಲು ಸ್ವಯಂಭೂಲಿಂಗಗಳಿದ್ದವು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಿ ನಿರ್ಮಾಣ ವಾಯಿತು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮೈಲಾರ ದೇವರ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವಾಲಯಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಂಬಾ ಹರಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುಭಾಗದ ಜನರ ಮನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಂತು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಜನಪದರ ಸಂಬಂಧ ಗಾಢವಾದುದು. ಮೈಲಾರನಿಗೆ ಭಕ್ತರು ವರ್ಷವಿಡೀ ಆಚರಿಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಜಾತಿ, ಮತ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ಎಲ್ಲೆ ಮೀರಿದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದು. ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಸಮೃದ್ಧ

ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಏಕೀಕೃತ ಸೂತ್ರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸುವುದು ದುಸ್ತರವಾದುದು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಒತ್ತಡವೆಂದರೆ ಏಕೀಕೃತ ಭಾರತೀಯತ್ವದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರಗಳನ್ನು, ಖಂಡಗಳನ್ನು, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಏಕಸೂತ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಹಠ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಧರ್ಮ ಸಮನ್ವಯ, ಸಂಗ್ರಹ, ಸಮುಚ್ಚಯ ನಿರ್ಮಾಣ ನಡೆದಿದೆ. ಅದು ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಪ್ರಬಲ ದಾರ್ಶನಿಕ ತಳಹದಿ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಒತ್ತಡದಷ್ಟು ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ಸಮನ್ವಯತೆ ಇದಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಸುಪ್ತವಾಗಿ ಅನ್ಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ನುಂಗಿ ಹಾಕಿದ್ದಿದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಐಕ್ಯತೆ ಮತ್ತು ದಾರ್ಶನಿಕ ಐಕ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕತೆ ಇದೆ. ಇದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ, ಭಿನ್ನ ದನಿಗಳನ್ನು ಅಡಗಿಸುವ ಹುನ್ನಾರದ್ದು. ಇಂತಹ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯದೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಡೆದರೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಇಂಡಿಯಾದ ಈ ನೆಲ ತನ್ನ ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜನಾಂಗಗಳ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ, ಧರ್ಮಪಂಥಗಳ ಉದಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಪತನಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಪತನಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಉದಯಿಸಿದ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಮಾರ್ಗ ಹಳತಾದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಡಾಗುವಂತಹ ಹಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಾದುದಾಗಿದೆ. ವಲಸೆ ಬಂದವರೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಆರ್ಯರು ಇದೇ ನೆಲದ ಮೂಲನಿವಾಸಿ ಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ದ್ರಾವಿಡರು ಮತ್ತು ಈ ಎರಡು ಜನಾಂಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸಮ್ಮಿಲನದಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದಂತಹ ಜನಾಂಗಗಳು ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳುಂಟಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಉಂಟಾಯಿ ತೆನ್ನಲಾದ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಪಂಥವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಆರ್ಯರ ಯಜ್ಞಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದವನು ವೀರಭದ್ರ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ವೀರಭದ್ರ ಶೈವನಾದರೂ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಆರ್ಯರ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವೀರಶೈವರ ಆರಾಧ್ಯದೈವವಾಗಿ ಇಂದು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮೂಲತಃ

ಶೈವಪಂಥದ ನಾಯಕ. ಈ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶೈವ ಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖ ಶಾಖೆಗಳಾದ ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಲಕುಲೇಶದಂತಹ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥವನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಿಂತದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ.

'ಕಾಡು' ಕುರುಬರ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ. ಕಾಡಿಲ್ಲದ ಅವರ ಬದುಕೇ ಅಸಾಧ್ಯ. ಬದುಕಿನ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗಗಳಾದ ಕಾಡು, ಕುಲ, ನಿಸರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಎಲ್ಲವೂ ಮೈಲಾರನ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿವೆ. ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ಅದ್ವಯತೆ ಇಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಬಹಿರಂಗ ಸತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೈಲಾರ ಮತ್ತು ಆತನ ಪರಂಪರೆ ನಿಮಿಲನ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಥೆ ಎಷ್ಟೇ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ಅವು ಮೈಲಾರನಲ್ಲಿ ಘನೀಕರಣಗೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುರುಬರು ವಲಸೆಗಾರರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಲಸೆಗಾರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆ ನಿಂತ ಮೇಲೆ ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವನು ಮೈಲಾರಲಿಂಗ. ಈ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವೀರಶೈವಗಳಂತಹ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಾಂಗದ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಉತ್ತರ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇಡೀ ಕೆಳವರ್ಗದ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಬಗೆಗಿರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು, ಆತನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳು, ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳ ಜೊತೆಗಿರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಜನಪದದಲ್ಲಿರುವ ಮೈಲಾರನ ಬಗೆಗಿನ ಒಡಪು, ಗಾದೆ, ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥೆಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು, ಜಾತ್ರೆಗಳು, ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ಸ್ಥಳಪುರಾಣಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮೂಲಃ ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದವನು. ತಮ್ಮ ಕುರಿ ಸಾಕಾಣಿಕೆಗಾಗಿ ಇವರು ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮೇಣ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೀಡುಬಿಟ್ಟರು. ಕುರಿ ಸಾಕಾಣಿಕೆ ಜೊತೆಗೆ ಭೂಸಾಗುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನೆಲೆನಿಂತಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತು ಅವರು ಹಿಂದಿನ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ನೆರೆಹೊರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸತೊಡಗಿದರು. ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಮೈಲಾರನು ಲೋಕದೇವನಾದನು. ನಂತರ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ಮೆಟ್ಟಿಲನ್ನು ಹತ್ತಿದನು. ಆತನ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ಒಂದು ಕಾರಣ ಶಾಕ್ತಪಂಥದ ವರ್ಚಸ್ಸು. ಈ ವರ್ಚಸ್ಸಿನ ಪ್ರಭೆ ಮೊದಲು ಆತನ ಪತ್ನಿ ಮಾಳಚಿಯ ಮೇಲೆ ಹರಡಿರಬೇಕು. ಆಕೆ ಶಾಕ್ತದೇವತೆಯಾದ

ಬಳಿಕ ಆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭಕ್ತರೂ ಆತನನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಘನತೆಗೇರಿಸಿರಬೇಕು. ಶಾಕ್ತಮತದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಬಳಿಕ ಆತನು ಶಿವನ ಭೈರವಾವತಾರವನ್ನು ತಳೆದನು. ಈ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆತನ ವಾಹನಾದಿ ಪರಿಸರದ ಸೃಷ್ಟಿ ಆಯಿತು.

ಒಂದು ಕಡೆ ಕೆಲವು ಜನ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಶಿಷ್ಟರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಜನವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಪೂರ್ವ ಜನ್ಮದತ್ತ ಬೆರಳು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿ, ಆತನೇನು ಉತ್ತಮ ದೇವನಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಪಪ್ರಚಾರವು ನಡದೇ ಇತ್ತು. ಕೊನೆಗೆ ಅಪಪ್ರಚಾರಕರ ಅಪವಾದಗಳು ಹಿಂದುಳಿದು, ಆತನು ಶಿವಭಕ್ತರ ಮನ್ನಣೆಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅರ್ಹನಾದನು. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಆತನ ಜನಪದ ಸ್ವರೂಪ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಒಬ್ಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೀರನಾಗಿರಬಹುದು. ಅವನ ಜನಪರ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನರು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸಿರಬೇಕು. ಹ.ಭ.ಪ.ಲ. ರಾಪಾಂಗಾರಕರರು 'ಮರಾಠಿ ವಾಜ್ಮಯಚಾ ಇತಿಹಾಸ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಏಕನಾಥರು ಬರೆದ ವಾಘ್ಯಾ-ಮುರಳಿಯರ ಭಾರುಡಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತ, ಖಂಡೋಬಾನ ವಿಷಯದ ಬಗೆಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಖಂಡೇರಾಯನು ದೇವಗಡ ಜಾಧವರಿಗಿಂತ ಮೊದಲಿಗೆ ಆಗಿ ಹೋದ ಒಬ್ಬ ಶಿವನ ಅವತಾರಿಯಾಗಿರಬೇಕು."

ಖಂಡೋಬನ 'ಮಲ್ಹಾರಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವ' ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಶಬ್ದ ಕುರಿತು ಶ್ರೀ ಬಿ.ಎ. ಗುಪ್ತೆಯವರು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "Martand is one of the names of the sun, the great tuminary. It is, therefore, difficult to rircocile the theory of the incarnation of shiva, the god of destruction, with the power attributed to Khandoba. He is supposed to protect people from epidemics. It is suggested that the whole story is but a sunmyth, in which its yellow rays have destroyed the yellowish or pea Fog of the northem mountains, where the aryans lived before they came down to India. The story of the hunterfits in, when Mrigashirsha, the fifth mansion, resembles the head of an antelope, shatataraka, the hundred-start mansion, the Banai, the quiver holding 100 arrows, the ursa major, the seven Rishis and cannis the dog of astronomical chart. The arrival of the sun, therefore, at this particular point, indicated the defeat and death of the demons."

'ಮಲ್ಹಾರಿ ಮಹಾತ್ಮೆ'ಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗರೂಪ ದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದ ದಿನವನ್ನು "ಮಾರ್ಗಶೀರ್ಷಮಲೇ ಪಕ್ಷೇಷಷ್ಠ್ಯಾಂವಾ ರೊಂಶುಮಾಲಿನಃ

| ಶತತಾರಾಗತೇ ಚಂದ್ರೇ ಲಿಂಗೇ ಸ್ಯಾದ್ ದೃಷ್ಟಿಗೋಚರಂ||''ಎಂದು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ದಿನದ ಖಗೋಲಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂದರೆ ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನು ಅವತರಿಸಿದ ಕಥೆಯೇ ಆಗಿದೆ'' ಎಂದು ಗುಪ್ತೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಖಂಡೋಬನು ಮಲ್ಲನ ಸೊಕ್ಕನ್ನು ಅಡಗಿಸಿ ಸಾಯಿಸಿದಾಗ ರಾಕ್ಷಸರು ಮಲ್ಲನ ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ನಂತರ ಸಾಯುವ ಮುನ್ನ ಶಿವನಿಗೆ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಖಂಡೋಬ/ಶಿವ ಆತನಿಗೆ ನಿನಗೆ ಬೇಕಾದ ವರ ಬೇಡಿಕೋ ಎಂದಾಗ ಆಗ ಮಲ್ಲನು ಸದಾ ಶಿವನ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾಗಿರುವ ಹಾಗೆ ವರ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಲ್ಲನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿದನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶಿವ/ಖಂಡೋಬನಿಗೆ ಮೈಲಾರಿ, ಮಲ್ಲಾರಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರಬಹುದು.

ಕೆಲವು ಮೌಖಿಕ ಆಧಾರಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನು ಮಲ್ಲನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಮೈಲಾರ, ಮಾರ್ತಾಂಡ ಭೈರವನೆಂದು ಹೆಸರಾದನು ಎಂಬ ಅಂಶಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಮೈಲಾರನು ಬೇಟೆ ನಾಯಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಇದೆ. ಬೇಟೆ ನಾಯಿಗಳೆಲ್ಲ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ವಗ್ಗಯ್ಯರೆಂಬ ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಮೈಲಾರನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಪಾಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ.

ಖಂಡೋಬನ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ದಂತಕಥೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ರುದ್ರ, ಶಿವ, ಪಶುಪತಿ (ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಗಳ ದೇವರು)ಯರಿಂದ ಬೆರಕೆಯಾಗಿದೆ. ನಾಯಿಯು ಭೈರವನ ವಾಹನ, ರುದ್ರ ಮತ್ತು ನಾಯಿಯ ಸಹವಾಸ ಮತ್ತು ಶಿವನು ಕೂಡ ಹುಲಿಯ ಚರ್ಮವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಗ್ಗಯ್ಯನೋರು ಕೂಡ ಶಿವ/ಖಂಡೋಬನ ಆರಾಧಕರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಕೊಡಲು ಭಂಡಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹುಲಿಯ ಚರ್ಮದ ಚೀಲವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಗ್ಗಯ್ಯನೋರು ನಾಯಿಯ ತರಹ ಬೊಗಳುವುದು ಮತ್ತು ವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೋಣಿ ತುಂಬಿಸುವ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಗ್ಗಯ್ಯರ ಕಟ್ಟಿಗೆ/ಹಿತ್ತಾಳೆ/ಸ್ಟೀಲ್‌ನ ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಲು, ಬಾಳೆಹಣ್ಣು, ಮೊಸರು, ತುಪ್ಪ, ಸಕ್ಕರೆ, ಸಜ್ಜೆರೊಟ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅನ್ನವನ್ನು ತುಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನ್ನು ಸೇವಿಸುವಾಗ ಗೊರವ/ವಗ್ಗಯ್ಯನೋರು ನಾಯಿಯ ತರಹ ಬೊಗಳುತ್ತಾ, ಕಚ್ಚಾಡುವ ರೀತಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಾಯಿ ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಕುರುಬರ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ ಹಬ್ಬವು ತುಂಬಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೈಲಾರನ ಕಲ್ಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯ ಪಾತ್ರ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಹರಡಿದೆ. ಕುದುರೆ ಖಂಡೋಬ/ಮೈಲಾರ ಕಲ್ಟ್‌ನ ಮೂಲ ವಾಹನವಾಗಿದೆ. ಈ ವಾಹನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಕ್ಷಸರಿಂದ ಪಡೆದಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಶಿವನು ಮೂಲವಾಗಿ ಮಲ್ಲನೆಂಬ ರಾಕ್ಷಸನೊಂದಿಗೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಲು ಬಂದಾಗ ಆತನು ನಂದಿಯೊಂದಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ನಾವು ಮಾನವ, ದೇವರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಮಾರ್ತಾಂಡ ವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ

ನಂದಿಯೇ ಶಿವ. ಖಂಡೋಬನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವಾಗ ನಾಯಿಯನ್ನು ಸಹ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಹ ಕಪ್ಪುನಾಯಿಯನ್ನು ಭಂಡಾರದಿಂದ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಿಯು ದೇವರಾದಂತೆ. ಮನುಷ್ಯ (ವಗ್ಗಯ್ಯ) ನಾಯಿಯ ತರಹ ವರ್ತಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ದೇವರು, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬೈರೋಬ ಮತ್ತು ವೀರಭದ್ರರ ಸಂಬಂಧ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ, ವೀರಭದ್ರನು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಒಬ್ಬ ಸೇವಕನಾಗಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಕುರುಬರಲ್ಲಿ ಸಹಿತ ವೀರಭದ್ರನ ಕೆಲವು ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಹಮದ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಧೋತ್ರಿ ತಾಲೂಕಿನ ಪುನ್ನಾಡಾಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಭೈರವನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಗುರುತುಗಳು ವೀರಭದ್ರನಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಭೈರೋಬನ ಜೊತೆ ವೀರಭದ್ರನ ಹುಟ್ಟು ಲಿಂಗಾಯತರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದನ್ನು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಧಾಂಗ್ರಾದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರ ವಾಣಿ ದೇವತೆಯನ್ನು ಖಂಡೋಬನ ಹೆಂಡತಿಯಂತೆ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಧಾಂಗ್ರಾದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮಹಾಲಿಂಗರಾಯ, ಮಾಳಪ್ಪ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹುಲಿಜಂಟಿಯಲ್ಲಿ ಭೈರವನು ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾನೆ. ಲಿಂಗಾಯಿತರಿಗೆ ಶಿವ, ನಂದಿ, ವೀರಭದ್ರ ದೇವರಂತೆ ಭೈರವನು ಕೂಡಾ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಪರಿವಾರ ದೈವಗಳಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಸೋಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಂಡತಿಯರಾಗಿ ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ, ತುಪ್ಪದ ಮಾಳಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಕೋಮಾಲಿಯರನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ತಂಗಿ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನನ್ನು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣುಕೊಟ್ಟ ಮಾವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಂಡಾರವು ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಭಂಡಾರ ಇದ್ದಿಲ್ಲ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಹತ್ತಿರ ಜಾಸ್ತಿ ಭಂಡಾರ ಇತ್ತು. ಆಗ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದಳು ಎಂಬ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಎರಡು ಪಂಗಡಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ದಾರಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಭಂಡಾರದ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ವಿಧಿಯಾಗಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ, ಜೀವನದ ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹುಲುಸನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೆಯೆಂಬುದು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಗಳ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಶೋಧನೆ ನಡೆಸುವುದನ್ನು ಜಾನಪದವು ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆಯೇ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸೋಮಲಿಂಗೇಶ್ವರನ ಬಗೆಗೂ ಇದೇ ತರಹದ ಐತಿಹ್ಯವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸೋಮಲಿಂಗ ಕೊಟ್ಟೂರಿನಿಂದ

ಬಂದವನಂತೆ. ಕೊಟ್ಟೂರಿನಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟೂರಯ್ಯ ಅನಿಸಿಕೊಂಡನಂತೆ. ನಿಟ್ಟೂರಿನಲ್ಲಿ ನಿಟ್ಟೂರಯ್ಯ ಅನಿಸಿಕೊಂಡನಂತೆ. ಕುರುವತ್ತಿಗೆ ಬಂದು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಅನಿಸಿಕೊಂಡನಂತೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಸೋಮಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಅನಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ. ಕೊಟ್ಟೂರಿನಿಂದ ಮೊದಲು ಬಂದವನು ಸ್ವಾಮಿಲಿಂಗಪ್ಪನೆ. ಇವನು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಇದ್ದವನು. ಇವನಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗಪ್ಪ ಸೇವಕನಾಗಿದ್ದನಂತೆ. ಸ್ವಾಮಿಲಿಂಗಪ್ಪನ ಹತ್ತಿರ ಮೈಲಾರಲಿಂಗಪ್ಪ ದುಡಿತಾ ಇದ್ದನಂತೆ. ಮೈಲಾರ 'ನನಗೊಂದಿಷ್ಟು ಏನಾರ ಕೊಡಪಾ' ಅಂತ ಕೇಳಿದನಂತೆ, 'ಏನು ಕೊಡಬೇಕು' ಅಂತ ಅಂದನಂತೆ ಸ್ವಾಮಿಲಿಂಗಪ್ಪ. 'ಇಲ್ಲಿ ಏನು ಕೊಡೋದು ಅಲ್ಲಿ ಮರಡಿ ಮೇಲೆ ಬಾ' ಅಂದನಂತೆ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ. ಕಟ್ಟೆ ಮೇಲೆ ಇಬ್ಬರೂ ಕುಳಿತರಂತೆ. ಸ್ವಾಮಿಲಿಂಗಪ್ಪ ಕುಳಿತ ಮೇಲೆ 'ಏನು ಬೇಕು ತಗೊಳ್ಳಪ್ಪಾ' ಅಂದನಂತೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ 'ಬೊಗಸೆಯೊಳಗಿನ ಭಂಡಾರ ಉಗ್ಗಿ ಬಿಟ್ಟನಂತೆ. ಭಂಡಾರ ಚೆಲ್ಲಿದ 'ಪರಸೆ' ಎಲ್ಲಾ ನಂದು ಅಂತ ಹೇಳಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡನಂತೆ'. ಹೀಗೆ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವರು ಹಾಗೂ ಹೆಂಡತಿಯರ ಬಗೆಗಿರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಈಗಾಗಲೇ ನೆಲೆಯೂರಿ ನಿಂತ ಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಲೆಮಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಮೈಲಾರನ ಸಮುದಾಯವು ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡಿ ಗೆದ್ದು ಸಹಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಾಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದು.

ಇನ್ನು ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಪೂರ್ವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ನಮಗೆ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಮಲ್ಲಯ್ಯ-ಮಲ್ಲಾರಿ ಇವೆರಡೂ ಜನಾಂಗಗಳ ವಿಚಾರಗಳ ಸಂಗಮವು ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಲ್ಲಯ್ಯನೆಂದರೆ ಪರ್ವತೇಶ್ವರ, ಮಲ್ಲಾರಿ; ಮಲೆಗಳ ಅರಿ! ಆದರೂ ಈಗ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ! ಮಲ್ಲಯ್ಯನು ಶಿವನು; ರುದ್ರನು; ಮಲೆಗಳ ಅರಿಯು ಇಂದ್ರನು. ಮಲ್ಲಾರಿ-ಮಲ್ಲಯ್ಯಗಳ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ರುದ್ರರ ಜೋಡಿಯಿದೆ. ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ದ್ಯಾವಾ - ಪೃಥಿವಿಯಂತಹ ಜೋಡು ದೇವತೆ ಗಳದೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಇದೆ. ವಿಲ್ಸನನು ಹೇಳುವಂತೆ "ರುದ್ರನು ಅಗ್ನಿ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರನ ಅಪರಾವತಾರವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ". ಆದುದರಿಂದ ಮಲ್ಲಯ್ಯ-ಮಲ್ಲಾರಿಗಳ ಪೂಜೆಯು ವೈದಿಕ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದ ರುದ್ರ-ಇಂದ್ರರ ಆರಾಧನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವೇ ಇಲ್ಲ.

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ 'ಮಲ್ಲಾರಿ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ 'ಮಲ್ಲಯ್ಯ' ನೆಂದು ಪ್ರಿಯವಾದ ಈ ದೇವರು ಒಬ್ಬನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅವನ ರೂಪ ರಚನೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ ಎಂದು ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿ ಯವರು ಹೇಳುವರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಮಲ್ಲಯ್ಯ'ನು 'ಗಿರೀಶ' ರುದ್ರ (ಮಲೆ-ಪರ್ವತ) ನಾಗಿದ್ದಾನೆ, 'ಮಲ್ಲಾರಿ' ಇಂದ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವು ಹೀಗಿದೆ. "ಪುರ ಮತ್ತು ಪರ್ವತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಋಷಿಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ, ವಿರೋಧವೇ

ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ತಾವು ರಚಿಸಿದ್ದ ಸೂಕ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರಬೇಕು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಲ್ಲಾರಿಯೆಂದರೆ ಪರ್ವತೇಯರ ನಾಶಮಾಡುವದೇವರು ಅಂದರೆ ಇಂದ್ರನೇ ಇರಬೇಕು, ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ..... ಮಲ್ಲಾರಿಯ ಮೂರ್ತಿ ಅಶ್ವಾರೋಹಿಯಾಗಿದ್ದು ಅವನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗದಂಥ ಆಯುಧವಿರುವುದರಿಂದ ಕೂಡ ಈ ದೇವತೆ ಇಂದ್ರನಿರಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.....ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಪತ್ತಿ ಜನರ (ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಜನ) ದೇವತೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ 'ಇಂದ್ರ ಪರ್ವತಾ' ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ದೇವತೆಗಳ ಕೂಡಲಸಂಗಮ (ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ)ವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ".

"ಇಂದ್ರಾಪರ್ವತಾ" ಎಂಬ ಜೋಡು ದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಬಂದುದೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮಲ್ಲಾರಿ-ಮಾರ್ತಾಂಡನೆಂದು ಈ ದೇವತೆಗೆ ಹೆಸರಿದೆ. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ 'ಇಂದ್ರಾ-ವಿಷ್ಣು' ದೇವತೆಯಿದೆ. ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಾರಿ ಮಾರ್ತಾಂಡನೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಇಂದ್ರ-ವಿಷ್ಣುವೇ ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಹಾಟ, ಹುಶಂಗಾಬಾದಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಸೂರ್ಯದೇವನೆಂದು ಪೂಜಿಸುವರು ಎಂದು Encyclopaedia of Religion and Ethicsದಲ್ಲಿ ದ್ರಾವಿಡರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಆರ್ಯರ ಇಂದ್ರನೂ ಹಟ್ಟಿಕಾರರ ರುದ್ರನೂ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದುಗೂಡಿ ಮಲ್ಲಾರಿ-ಮಲ್ಲಯ್ಯನು "ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ" ಸಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ರುದ್ರ-ಶಿವನು ನಂದಿವಾಹನನು. ಆದರೆ ಮಲ್ಲಾರಿಯು ಏರಿದುದು ಕುದುರೆ! ಇಂದ್ರನ ತೇರಿಗೆ ಹೂಡಿದುದು ವಾಯುವೇಗದ ಕುದುರೆಗಳು.

ನಂದಿ-ಹೋರಿ ಪೂಜೆಯೆಂಬುದು ಸಿಂಧೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ಮುದ್ರೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳೀಕ ಮೂಲದ್ದು. ಆದರೆ ಕುದುರೆ ಈವರೆಗಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಆರ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಈ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಂತಾದದ್ದು. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಂದಿವಾಹನ ಶಿವನ ರೂಪವಾದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನು ಕುದುರೆಯೇರಿ ಬಂದದ್ದು. ನಮ್ಮನ್ನು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿಸುವಂತಿದೆ.

ಕುದುರೆಯೇರಿ ಬಂದ ಮೈಲಾರಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಕನಾಗುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಾದನೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲಿದ್ದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನು ಬೇರೆಡೆಯಿಂದ ಬಂದ ಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ಜಯಿಸಿ ಅವರ ಲಾಂಛನವಾದ ಕುದುರೆಯನ್ನು ತನ್ನ ವಾಹನ ಮಾಡಿಕೊಂಡನೋ! ಗೆದ್ದ ಸಮುದಾಯದ ದೇವರು ಸೋತ ಸಮುದಾಯದ ಲಾಂಛನವನ್ನು ತನ್ನ ವಾಹನವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಗೆದ್ದ ಹಾಗೂ ಸೋತ ಸಮುದಾಯಗಳೆರಡೂ ಸಂಕರಗೊಂಡು ಈಗಿನ ಮೈಲಾರ ಮಾರ್ತಾಂಡ ಸ್ವರೂಪ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತೋ ಇವು ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು.

ಪರಾಮರ್ಶಿತ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು

೧. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿ.ಎಸ್., ೧೯೪೬, **ಮೈಲಾರ - ಕರ್ನಾಟಕ ದೇವರು, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಕುಲದೇವರು** ಎಂದರೇನು?' Journal of the Karnataka University, Humanities Vol. VIII, 1964, ಧಾರವಾಡ.

೨. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿ.ಎಸ್., ೧೯೬೫, **ಮಲ್ಲಾರಿ-ಮಾರ್ತಾಂಡ-ಭೈರವ ಒಂದು ದೈವತ್ವವೋ ಅಥವಾ ಸಂಯುಕ್ತ ದೈವತವೋ,** Journal of the Karnataka University, Humanities, (Vol.IX, 1965) ಧಾರವಾಡ.

೩. ಕೃಷ್ಣಸ್ವಾಮಿ ಕ.ರಾ., ೧೯೬೩, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಈರಬಡಪ್ಪ,** ಬೆಂಗಳೂರು.

೪. ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ (ಸಂ.), ೧೯೮೭, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ,** ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ., ೧೯೭೦, **ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರ ಮತ್ತು ಮಾಳಚಿ',** ಸಂಶೋಧನಾ ತರಂಗ-೨, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬. ದೇವೇಂದ್ರಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ, ೧೯೯೪, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗನನ್ನು ಕುರಿತು ಹರಕೆ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆಗಳು,** (ಇದರಲ್ಲಿ ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂ.) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೭. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ., ೧೯೮೩, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಪದಗಳು-೧,** ಧಾರವಾಡ.

೮. ನೇಗಿನಹಾಳ ಎಂ.ಬಿ., ೧೯೯೨, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಖಂಡೋಬಾ,** ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೯. ಪಟಶೆಟ್ಟಿ ಎಂ.ಎಂ., ೧೯೯೪, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಪೂಜಾರಿ,** ಭಕ್ತರು (ಇದರಲ್ಲಿ ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂ.) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೦. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ., ೧೯೭೯, **ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು,** ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೧. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ.ಶಂ., ೧೯೮೧, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಗೊರವರು,** ಐ.ಬಿ.ಎಚ್. ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೨. ಪಾಂಡುರಂಗ ದೇಸಾಯಿ, ೧೯೫೯, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗ (ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ),** Journal of the Karnataka University, 1959, Vol. II, No. 2, ಧಾರವಾಡ.

೧೩. ಬಸವಲಿಂಗ ಸೊಪ್ಪಿನಮಠ, ೧೯೯೪, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳು,** (ಇದರಲ್ಲಿ ಸೋಮಸೇಖಕರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂ.) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೪. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ೧೯೯೯, **ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ,** ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬.

೧೫. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಮರಾಠೆ (ಅನು) (ಮರಾಠಿ ಮೂಲ ರಾ.ಚಿಂ. ಢೇರೆ) ೨೦೦೩, **ದಕ್ಷಿಣದ ದೇಶೀ ದೇವರು ಶ್ರೀ ಖಂಡೋಬಾ,** ಸಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೬. ಶ್ರೀರಾಮ ಇಟ್ಟಣ್ಣನವರ, ೧೯೯೪, **ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯ**, (ಇದರಲ್ಲಿ ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂ.) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ.
೧೭. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್., (ಸಂ.) ೧೯೭೬, **ಜೀವನ ಜೋಕಾಲಿ-ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು**, ಗುಡ್ಡದ ಸ್ವಾಮಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ.
೧೮. ಸುಂದರಂ ಆರ್ವಿಯಸ್, ೧೯೯೪, **ಆಂಧ್ರದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸಂಪ್ರದಾಯ**, (ಇದರಲ್ಲಿ ಸೋಮಶೇಖರ ಇಮ್ರಾಪುರ (ಸಂ.) ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ-೧೩, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ) ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ.
೧೯. ಹನುಮಂತಯ್ಯ ವಿ.ಆರ್. ೧೯೫೮, **ಭಾರತ ದೇಶದ ಕುರುಬರ ಚರಿತ್ರೆ**, ಬೆಂಗಳೂರು.
೨೦. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್.ಎಸ್., ೧೯೯೩, **ಜಾತ್ರೆಗಳು**, ಸಮತಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.

೪

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ : ಪರಂಪರೆಯ ಸಾತತ್ಯ

ಆನಂದ ಕೋಡಿಂಬಳ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಡಿ ಇಡೀ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯದ್ದು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ಬರವಣಿಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯದ್ದು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆ ರೂಪಿತವಾದದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿತ್ವದಲ್ಲಿ. ಅದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಮೌಲ್ಯ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ನೀತಿದಾಯಕವಾದುದು ಮತ್ತು ಸಮಾಜೋಧಾರ್ಮಿಕವಾದದು. (Socio-Religious) ಕಾವ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ ಸ್ತುತಿದಾಯಕವಾದ ಮಂಗಲಕರ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ ದೈವಿಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಆಂಶಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಸುವ, ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಬರಹಗಳನ್ನು ದೈವೀಕರಿಸುವ ಆಸ್ತಿಕತೆಯೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದೆ. ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು, ಚಿಂತನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಈ ಆಸ್ತಿಕ ಮನೋಭಾವ ಯಾವತ್ತೂ ಆಕ್ಷೇಪದಿಂದಲೇ ನೋಡಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕನಾಗಬಲ್ಲವ ಮಾತ್ರ ಮಾನಿತನಾಗುವಂಥ, ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ಬರವಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿತವಾಗುವಂಥ ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯಡಿ ಕನ್ನಡ ವಾಙ್ಮಯದ ಹರಹು ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ಪ್ರಬಂಧಾತ್ಮಕ ಗದ್ಯ ಕಥೆಗಳು-ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಡಿಯಲ್ಲೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಆ ಕುರಿತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರಗಳು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿವೆ. ಮಾರ್ಗಸಾಹಿತ್ಯ ಚಂಪೂ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಬೆಸುಗೆಯಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಪಂಡಿತರ ಹಾಗೂ ವಿದ್ವತ್ ಗೋಷ್ಠಿಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತ ಕಾರಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಜೀವನ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಸಂದಾಯವಾಗಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸೀಮಿತ ಜನಸಮೂಹದ ಸೊತ್ತಾಗಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಆಶಯ,

ಆಶೋತ್ತರವಾಗಿ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ವಚನ ರಚನೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿ, ಅವು ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿವೇಶವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾದವು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಮುಖವಾಣಿಯಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದಾದರೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆ ಚಳವಳಿಯೇ ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಶಿವನ ಹೆಸರಿನ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರು ಸಮಾನರು ಎಂಬ ಲಿಂಗಪ್ರಧಾನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಯಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸೋತಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನತೆ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಾದರೂ ಕೂಡಾ ಅದು 'ಶಿವನಾಗಿ' ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳು. ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಮಾಜದ ಕುರಿತು ವ್ಯಂಗ್ಯ, ಟೀಕೆ, ಬಿರುನುಡಿಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಥವಾ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಆ ಮೂಲಕ ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬಯಸಿದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಅಥವಾ ಬದಲಾವಣೆಯ ಆಶಯವಲ್ಲ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಡಂಬನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯ ವಿಡಂಬನೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗೆ ಸಿಲುಕಿದ ಭರದ್ದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಅಥವಾ ಬದಲಾವಣೆ ಶಿವಮಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಆದರೂ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಎಚ್ಚರದ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ವಚನಗಳ ಸ್ಥಾನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನತೆಯ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶಿವತ್ವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜನತೆಯ ಮಾತುಗಳು 'ವಚನ'ಗಳೆಂದು ದಾಖಲಾದುವು. ಅಂದರೆ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದುವು. ಇವನ್ನು ಆ ವಚನಕಾರರೇ ಲಿಖಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನಲು ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ವಚನಕಾರರೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡವರು, ಅವರಿಗೆ ಓದು-ಬರಹ ಗೊತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನಲು ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯ ಸುಧಾರಣೆಯಂತೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ದಲಿತವರ್ಗಗಳು ಈ ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಸಮಾನತೆಯ ಬದುಕು ಅನುಭವಿಸಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ, ನಿರ್ಭೀತಿಯಿಂದ ಶರಣತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಜಂಗಮರು ಮಾತಾಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅವು ಕ್ರಮೇಣ ದಾಖಲಾತಿಗೆ ಒಳಗಾದ್ದು ಶಿವನ ಲಿಂಗಪೂಜೆಯ ಸ್ಥಾವರವನ್ನು ಜಂಗಮತ್ವಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಯಿಂದ, ಅಳಿವಿಲ್ಲದ ಜೈವಿಕ ಪರಂಪರೆಯಾಗಿ ಕಂಡದ್ದರಿಂದ. ಇಲ್ಲದಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲದ ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಮುಂದಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಷ್ಟೋ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಲೇಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯರ ಮಾತು, ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಆರಂಭದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವ, ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಕುರಿತ ಬಹುಬಗೆಯ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಯಾವುವೂ ಒಂದೂ ದಾಖಲಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. 'ವಚನ' ಎಂಬ ಪದ ನಿರ್ವಚನವೇ ಮಾತು ಮೂಲದ್ದು.

ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳೇ ಅವು. ಅವುಗಳಿಗೆ ದಾಖಲಾತಿಯಾಗುವ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದುದು ಹೇಗೆ? ಆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಲೇಬಹುದಾದ, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಯಾಕೆ ದಾಖಲಾತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ವಚನಯುಗದಲ್ಲೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಭವ, ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಪಂದನವಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಕಾರನಾದ ಶ್ರೀವಿಜಯ 'ಕುರಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿಗಳ್' ಎಂದು ಜನಪದರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಆಶಯವಾದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಗೌರವವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಿದ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಆತ ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಸುಗಮಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು. ಆತನಿಗೆ ಮತ್ತೆ ಎದುರಾದದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯ. ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆ ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಯಾವತ್ತೂ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಭೆ ದೈವಿಕ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿಯೂ ಕವಿಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿ ಸಂಪನ್ನರೂ ಆಗಿ ಕಂಡದ್ದು. ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಜನತೆಯಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಯ-ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಣೀತ ಆರಾಧನಾಸಾಧನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೂ ಒಳಗಾದರು. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಕವಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಮುಗ್ಧ ಜನತೆಯ ಎದುರು ಪವಾಡಸದೃಶವೆಂಬಂತೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿತು. ಜಾತಿ ವರ್ಗಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನೋಭಾವದ ವಶೀಕರಣಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲರೂ ಒಳಗಾದರು. ಹೀಗಾಗುವ ಇಂಗಿತವನ್ನೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ 'ಧರ್ಮವೆನುವುದು ಅಫೀಮು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ' ಎಂಬಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಚಂಪೂ, ತ್ರಿಪದಿ, ರಗಳೆ, ಷಟ್ಪದಿ, ಕೀರ್ತನೆ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಹೀಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಗಳ ಒಳಹೊರಗೆ ಆಡಿದರೂ, ನೋಡಿದರೂ ನಾವು ದ್ವಂದ್ವ ಭಾವವನ್ನು ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಣೀತತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅವೆಲ್ಲ ಬಹುತೇಕ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಬದುಕಿನ ಅನಾವರಣವೂ ಸಮಾಜೋ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಾತಳಿಯ ಮೂಲಕದ್ದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲದ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ರಾಜಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ರಾಜಾಶ್ರಯದ ಗುರುಪರಂಪರೆಯ ಪೋಷಕ ಬಿಂದುವಾಗಿ ಪಡಿಮೂಡಿದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಹುಮುಖತ್ವದ ನೆಲೆಗಳೂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಏಕಮುಖಿ ರೂಪಗಳು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರಣದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿ ಅರ್ಥ ಕಲ್ಪಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಮೂಲ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವ ಕಾಯಕ ತೋರಬಹುದಾದರೂ ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋಭಾವದ ಸಮಬಿಂದುಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ

ಜೀವನದ ಮಾದರಿ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಅನನ್ಯವೆನಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಬಹುದಾದರೂ ಇವು ಸೂಚಿಸದೆ ಬಿಟ್ಟಿರುವ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿರಬಹುದಾದ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಮಾದರಿಗಳು ನಾನಾಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲೂ ಹೊರಗುಳಿದೇ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾಲದ ಬದ್ಧತೆಯ ಬದುಕು ಕೂಡ ಬಹುಮುಖತ್ವದ ಸಮಗ್ರ ನೋಟವನ್ನು, ಒಳಗುದಿಯ ನಾನಾ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕವೆನ್ನುವ ಈ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ನೇರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಅನುವರ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ಕನ್ನಡದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪು ಪಡೆದು ಅದರೊಳಗೆ ಕನ್ನಡ ನೆಲೆಯ, ತನ್ನತನದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪ್ರಣೀತ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕ್ರಮ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಂಡದುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರಸ್ಥವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯೇ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ನೆಲೆನಿಂತಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕವೆನ್ನುವುದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್-ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಬರುವಂಥ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳೇ ಎಂಬಂತೆ ಕಡ್ಡಾಯಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ್ದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವ ಮೂಲಭೂತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡಮಾಡುವ ಮನೋಭಾವದ ಕುರಿತು ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ದಾರಿ ಸುಗಮವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ನಾನಾ ಭಾಷೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಪ್ರಾಂತ್ಯ, ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಹಜವೆನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಆಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಬದಲಾವಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಷ್ಕರಣೆ, ಸುಧಾರಣೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಾಡನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಹರಿಸಿದರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಗತಿತರ್ಕ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಈ ಒಟ್ಟು ಮನೋಭಾವದ ಫಲಶ್ರುತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳ ಸದ್ದು ಅಡಗಿದ್ದು. ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ತಳೆದಿರುವ ನಿಲುವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಶ್ವಸ್ಥ ನಿಲುವಿನ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆಯಾಯ ಕಾಲದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆನುವಂಶಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ

ಮೇಲುವರ್ಗದ ಕೆಲವರ ಸೊತ್ತಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಜೋಪಾನವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡಲಾಗಿದೆ. ಜಾತೀಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರವಿನ್ಯಾಸ (Social Stratification)ದ ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮಾನದಂಡದ ಮೇಲೆ ನಿತಿದೆ. ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕೂಗೆಬ್ಬಿಸುವ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ರಾಜಕೀಯ ಜಾತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಾಯಕರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ, ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ, ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವ ಉಪಯುಕ್ತ ಸಂಚು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಶೂದ್ರರು, ದಲಿತರು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಪಂಗಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಂತಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ರಚನೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿವೆ. ವ್ಯಾಕರಣ, ಛಂದಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ಗತಿತರ್ಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ವಾಙ್ಮಯದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನ್ಯದಾರಿಗಳು ಮುಸುಕಾಗಿ ಕಂಡಿವೆ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ಜಗತ್ತು ಅನ್ಯದಾರಿಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ವೈದಿಕಶಾಹಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಡಿ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಪ್ರಚಾರಗೊಂಡು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಹಜ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಸಿಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರವಾಗಿ ಮೀಮಾಂಸೆ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದ ವಿಮರ್ಶನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆ ನಡೆಸಿದೆ. ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶಿತ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶೀಕೃತ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ತತ್ತ್ವ ಪ್ರನಾಳಿಕೆಯೇ ಜನಪ್ರಿಯಗೊಂಡಿದೆ. ಅಲಂಕಾರ, ರಸ, ಧ್ವನಿ, ವಕ್ರೋಕ್ತಿ, ಔಚಿತ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳು ಸಹೃದಯನಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ಯ ಲಭಿಸಲಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕಾವ್ಯಶರೀರದಿಂದ ಒಂದೊಂದು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾದ ಪದ್ಯವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಟೀಕುಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಕವಿ, ಕಾವ್ಯನಿರ್ಮಿತಿಯ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಯೇ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಕವಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಲುವುಗಳು ಧನಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಋಣಾತ್ಮಕ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಈ ಉದ್ಧರಣಾತ್ಮಕ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'ಭಾವನಾ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನಬಹುದು.

ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾದರಿಯಂತೆ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಂತೂ ಬಳಕೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ

ಪುಸ್ತಕ ಎಂಬುದು ಈಗಿನಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ವಿದ್ವಜ್ಜನರ ಸಭೆಗಳ ಮೌಖಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ, ಜಯಿಸಿ ಬರಬೇಕಿತ್ತು. 'ಒಳ್ಳೆಯ'ದಲ್ಲದಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಉಳಿವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆಯ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಪೂರ್ವಗ್ರಹವಿಲ್ಲದ ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯ ನೆಲೆಯದ್ದು ಎಂದು ನಂಬುವುದೂ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ವಿಚಾರ. ಪಂಡಿತ ವರ್ಗ ಯಾವ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿತ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅಂತಹ ಅಂಶಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಕೃತಿಗಳು 'ಒಳ್ಳೆಯ'ದೆನಿಸಿ ಮಾನಿತವಾಗಿಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ವಿದ್ವತ್ ಸಭೆಯು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರತಿಗಳನ್ನೂ ಮಾಡುವಲ್ಲಿನ ಕಷ್ಟವನ್ನೂ ಹಾಯ್ದು ಬರಲು ಕೇವಲ 'ಉತ್ತಮ' ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜನರು ಇಂತಹ ಒಳ್ಳೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಚಿತರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕು-ಬೇಡಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬರಬೇಕೆಂಬ ಕಾರಣವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಸತ್ಯಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇನ್ನಿತರ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಅವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಓದುಗರ ಸಂಖ್ಯೆ ತೀರ ಕಡಿಮೆ ಇದ್ದು ಪಂಡಿತ ಮಂಡಳಿಯೇ ಓದುವ ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಕ್ರಿಯೆ ವಾರೀಸುದಾರಾದುದು, ಸಮಾಜದ ಬಹುಜನವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾದುದು, ಸಂಸ್ಕೃತ ದೇವಭಾಷೆಯಾಗಿ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಬಳಕೆಯ ಸೊತ್ತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದು, ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಕಟ್ಟುಕಟ್ಟಳೆ ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಅದು ಬಹುಜನಮಾನ್ಯಮಾಡದೆ ಹೋದುದು, ಹಾಗಾಗಿ ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ, ವಿಮರ್ಶನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪರಿಸರದ ಅಭಾವ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಕವಿಗಳ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ರಾಜಾಸ್ಥಾನದ ಪಂಡಿತ ಮಂಡಲಿಯ ಅಭಿರುಚಿ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಬಿದ್ದು ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಒಂದೇ ಜಾಡಿನದ್ದಾಗಿತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನಿರಬೇಕು, ಏನಿರಬಾರದು, ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕವಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ 'ಕವಿಶಿಕ್ಷೆ'ಯನ್ನು ನೀಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತೇ ಹೊರತು 'ಸಹೃದಯ'ರಿಗೆ ಮಾರ್ಗಸೂಚಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವತ್ತ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾಮಹನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕಾವ್ಯ ಚರ್ಚೆ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹಂತದಲ್ಲೇ ನಡೆದು ಬಿಟ್ಟಿತು. ರಸ, ಧ್ವನಿ, ವಕ್ರೋಕ್ತಿ, ಔಚಿತ್ಯ ಇಂತಹ ಉಜ್ವಲ ಕಾವ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ಆವಿಷ್ಕಾರವೇನೋ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಿತು.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಈಗೀಗ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಕ್ರೋಕ್ತಿ, ಧ್ವನಿ ಇಂತಹ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕಾವ್ಯತತ್ತ್ವಗಳು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಆವಿಷ್ಕಾರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಯ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ತಾವೇ ಲಕ್ಷ್ಯಪದ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಬಳಸುವುದು ಭಾರತೀಯ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರಿಗೆ ಒಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕವಿ, ಸಹೃದಯ, ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅಪೌರುಷೇಯ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೋರಿಬಂದಿವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ದೈವ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಸಾದವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಯಿತು ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಗಳ ಫಲಶ್ರುತಿಯಾಗಿ ಕವಿಗಳು ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಪುಣ್ಯಾರ್ಜನೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನ ಎಂಬುದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ಮಾತ್ರವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಪರಮ ಪ್ರಯೋಜನ 'ರಸಾನುಭವ' ಎಂದು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದರೂ, ಕವಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ಗುರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ಪ್ರಮುಖವಲ್ಲದ ಕೃತಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ಆಶಾಗೋಪುರ ವನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮತೀಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರೇರಿತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿಂತನೆಯು ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಡಿ ಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಕವಿಗಳಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾದ ಕಾವ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದು ನೀಡಿದೆ. ಓದುಗ ಅಥವಾ ಕೇಳುಗ 'ಸಹೃದಯ'ನಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದ ಉನ್ನತಿಯ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕವಿ ಮತ್ತು ಸಹೃದಯರ ನಡುವಿನ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೆಳೆದಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ 'ವಿಮರ್ಶೆ'ಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಸಹೃದಯರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ವಾಗಿ ಉದ್ಗಾರ ರೂಪದ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಎಂಬ ಸೀಮಿತ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ನಿಂತು ಸಹೃದಯ ಸ್ಪಂದನ ತನ್ನ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕವಿಯೇ ಸರ್ವಕೇಂದ್ರ ಪಂಡಿತನಾಗಿ, ಪ್ರತಿಭಾ ಸಂಪನ್ನನಾಗಿ, ದೈವಿಕ ಶಕ್ತಿದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡುವವನು ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯೇ ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯೆ, ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದು, ಕೇಳುವುದು, ಆಸ್ವಾದಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ಸ್ಪಂದನಗಳು ಸಕಲ ಪಾಪನಿವಾರಕ, ಪುಣ್ಯಸಂಪಾದನೆಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತಿಸಿ

ಕೊಂಡುದರಿಂದ ಆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ವ್ಯಾಸಂಗದ ಅರ್ಥಾತ್ ಗುರುಕುಲ ಪರಂಪರೆಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮವೇ ಹಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಗುರು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಶಿಷ್ಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡುವುದು, ನಿರ್ದೇಶಿತ ಮನೋಭಾವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದು ಮಾತ್ರ ಶಿಷ್ಯನ ಕರ್ತವ್ಯ. ಆ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ವರ್ತಿಸಿದರೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಯಾರೂ ಅಂಥ ಧೈರ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಗುರುವಿನ ಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದೇ ಶಿಷ್ಯರ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆಯಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಧೇಯತೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಹಳೆಗನ್ನಡ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಬೆನ್ನೆಲುಬಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ತ ಆಶಯವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುವವನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಸಾಂಪಾದಿಸಿರಲೇ ಬೇಕಾಗಿದ್ದುದೂ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರವೇ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಸಹೃದಯ'ರು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದವರಲ್ಲ. ಅವರೂ ಪಂಡಿತರಾದವರೇ ಆಗಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಒಟ್ಟಾಗಿ ಆ ಕಾಲಧರ್ಮ ಅಥವಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವಂಥದ್ದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಅಂಥ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ

> "ನಮ್ಮವರ ಗುಣ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆ, ರೀತಿಯ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಕವಿ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬೇಕು ಎಂಬ ಕುಂತಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಕಾವ್ಯದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಅದು ಪ್ರತೀಕಗೊಳಿಸುವ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯದ ಮೇಲಿನಿಂದ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದ ಆನಂದವರ್ಧನನ ದೃಷ್ಟಿ, ಔಚಿತ್ಯವೇ ಕಾವ್ಯ ಜೀವಿತ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ನಿದರ್ಶನಗಳ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕ್ಷೇಮೇಂದ್ರನ ಪ್ರಯತ್ನ-ಇಂಥವುಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಜತೆಯಲ್ಲೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಟೀಕೆ-ಟಿಪ್ಪಣಿ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಬರಹಗಳೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ-ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುವಂತಹವೇ."[7]

ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇಂಥ ಚಿಂತನಾತ್ಮಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರಣ ಕನ್ನಡ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಒದಗಿದ್ದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಮುಖಾಂತರ. ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ರೂಪರೇಖೆಯೇ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾದರಿಯದ್ದು. ಅನಂತರ ಅದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡತನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾಳಜಿ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆ ಭಾಷೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕನ್ನಡದ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊಸತಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಆಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಪಾದನೆ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಛಂದಸ್ಸು, ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಬರಹಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಜೊತೆಗೆ ಶಬ್ದಕೋಶ ರಚನೆಯ ಕಾರ್ಯ ಹೀಗೆ ಒಂದೊಂದು ಹೊಸತಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥದ ಹಲವು ಪ್ರತಿಗಳು ಲಭ್ಯವಾದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಪಾಠಾಂತರಗಳ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡಿ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲೂ ಪರಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ತರಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬರೆದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ಮುನ್ನುಡಿಗಳಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಕುರಿತ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ. ಆರಂಭಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾದರಿ ಕ್ರಮೇಣ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತಿಮ ಭಾಗ ಮತ್ತು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳ ಆಲೋಚನೆಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡುವತ್ತ ಸಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ 'ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ' (Criticism) ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ 'ಕ್ರಿಟಿಕ್' ಪದವು ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯ 'ಕ್ರಿಟಿಕೋಸ್' (Kritikos) ಎಂಬ ಪದದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ 'ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ' ಎಂಬ ಸರಳವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಬಂದು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸ ಕಲೆಯ ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆಯಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕುರಿತ ಸಂವಾದವಾಗಿ, ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಕ್ರಮೇಣ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಇಂಗಿತವನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿವೆ. 'ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಂಸೆ' ಮತ್ತು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಒಳಗುಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಯಾವುದು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ತ್ವವಿದೆ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಕಾಲದ ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆ, ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ಉತ್ತಮ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂಬುದು ಯಾವತ್ತೂ ಕೃತಿ ಶರೀರದ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಚಿಂತನೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವುದೋ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯದ ನಿರ್ವಚನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಹತ್ತ್ವ ನೀಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

> "ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಭಿಜಾತ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಲಾಂಜೈನಸ್, ಹೊರೆಸ್ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸತ್ತ್ವ,

> ಸ್ವರೂಪ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದವರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ವಿಶೇಷತಃ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನಲ್ಲಿ - ಕೃತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತ್ತು. ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಸೊಫಕ್ಲೀಸನ 'ಈಡಿಪಸ್' ನಾಟಕ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ, ಅಂದರೆ "ರೆನೆಸೆನ್ಸ್' ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅಭಿಜಾತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದು ೧೭-೧೮ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಪ್ರಮುಖವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಣಾಯಕ ವಿಮರ್ಶಾಕ್ರಮ'ವೇ (Judical Criticism) ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯಿತು. ಅಂದರೆ ಈ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಡಿಡಿರೋ (Diderdot) ಬೊಲೊ (Boilean) ಆಡಿಸನ್, ಸಾಮ್ಯುಯೆಲ್ ಜಾನ್ಸನ್ ಮುಂತಾದವರು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ಬೆರೆಸಿದರು."[೨]

ಅನಂತರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆದುವು. ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಗುಣ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಕೃತಿ ಸಂಪಾದನೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಭಾಷ್ಯ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಆನ್ವಯಿಕತೆ, ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಓದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಓದುವ ಮಾದರಿಗಳೇ ಬರವಣಿಗೆಯ, ಆಲೋಚನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇರುವಿಕೆಯ ಸಾಕಾರ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಓದು ಮತ್ತು ಬರಹದ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪಕಗಳಾಗಿವೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ರಾಚನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ, ಚಿರಂತನ ಪ್ರತೀಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ನಿರಚನ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶನ ಮಾರ್ಗವೂ ಈಗ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನೇ ಮುಂದಿಡುತ್ತಿದೆ. ಆಯ್ಕೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಯುವುದು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ವಾಗ್ವಾದ ಅಥವಾ ಸಂವಾದ ರೂಪವಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಪಂಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ನೆಲೆಗಟ್ಟೇ ಉಳಿದ ವಿಮರ್ಶನ ಪಂಥಗಳಿಂದ ಈ ಒಂದು ಪಂಥ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಆಯ್ಕೆಯ ಸಾಂಗತ್ಯವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕಾಗಿ ತೊಡಗುವುದು ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಈ ತೊಡಗುವಿಕೆ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ರೂಪ ಪಡೆಯುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಡಲಲ್ಲಿ ಘನೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಮರ್ಶನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಿವರ್ತನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

> "ವಿಮರ್ಶಕನ ಗುರಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮೊದಲು ಗ್ರಹಿಸುವುದು; ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ವಿಧದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವಿದೆ."[೩]

ಎಂದು ಲೀವಿಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಇವೆರಡು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದೇ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಹೆಲನ್ ಗಾರ್ಡನರ್ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ

> "ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅದರ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯೇ ಮೂಲತಃ ನಮ್ಮೆಲ್ಲಾದ ತೀರ್ಮಾನದ ಪರಿಣಾಮ"[೪]

ಈ ಮಾತುಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪಂಥದ ವಿಮರ್ಶನ ಮಾದರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಪಂಥದ ಮನೋಭಾವದ ಹಿಂದೆ ಪೂರ್ವಗ್ರಹದ ಕರಿನೆರಳು ಇಲ್ಲವಾದಾಗ, ಮುಕ್ತವಾದ ಸಂವಾದ ಅಥವಾ ವಾಗ್ವಾದ ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಅದು ಒಟ್ಟಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯದ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಾಗಿ ಬಿಡುವಂಥದ್ದು.

> "ವಿಮರ್ಶಕನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ (ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ) ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ನವೀನ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಚಲನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು"[೫]

ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗತಿ ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆತನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. 'The Function of Criticism of the Present Time' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗ್ರಹೀತಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಕೊರತೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನದೇನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದೆ ಹೋದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಜರ್ಮನ್, ಫ್ರೆಂಚ್ ಮತ್ತು ಇಟಲಿಯ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ತಮ ವಿಮರ್ಶಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂಬುದು ಮೌಲಿಕವಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಎಂದು ಆತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಕನೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ-ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ ಇಂಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಸಿಕರಿಂದ, ಅನಾಗರಿಕರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ಜನ ಸಮೂಹದಿಂದ ಹೇಗೆ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದೇ ವಿಚಾರವಂತರೆಲ್ಲರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ ಎಂದು ತನ್ನ 'Culture and Anarchy' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನ ಗ್ರಹೀತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಹು ಬಗೆಯ ಟೀಕೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಚಿಂತಿಸಿದರೆ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನನ್ನು ಟೀಕಿಸಿದವರು ಆತ ಗುರುತಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರಚಾರಕ, ಕೀರ್ತನಕಾರ ಎಂದೆಲ್ಲ ಹೀಯಾಳಿಸಿದ್ದು ಹುರುಳಿಲ್ಲದ್ದು ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ

ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾನವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡ್:

> "ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಅನುಭವಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭೇದಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳ ಬೆಲೆಕಟ್ಟುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ." [೬]

ಎನ್ನುವುದು ಒಪ್ಪತಕ್ಕ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್:

> "ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಎರಡು: ಕಲಾಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು."[೭]

ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಆಶಯವುಳ್ಳದ್ದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಉತ್ತಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸಾಮಾಜಿಕ-ನೈತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಅನುಭವದಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾರ್ಯನೆರವೇರಿಸಲು, ಸಮರ್ಪಕಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು.

ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುತ್ತಾ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಗ್ರಹೀತಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶನವಾದಗಳು ಒಂದು ಪಂಥದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಂಥದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಾದದ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ವಿಮರ್ಶಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇನ್ನೊಂದು ವಾದದ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಮರ್ಶಕ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಾದರೆ, ಒಂದೇ ಕೃತಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಮರ್ಶನ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ಶರೀರ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುವಿಚಾರ ಆ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಓದುಗ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶಕನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅಂದರೆ ಆತನ ಪರಿಸರ, ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಳಜಿಗಳು, ಆತನ ಭಾಷೆ ಜೊತೆಗೆ ಆತನ ಸಮಗ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಆತ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ಅರ್ಥಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಿಕ ಪರಿಕರಗಳಿಂದ ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆ, ಪ್ರತೀಕಗಳು, ರೂಪಕ ಜಗತ್ತು ಎಲ್ಲ ಓದುಗರಿಗೆ ಅವರು ಓದುವ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು, ಆಶಯವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಓದುಗ ಹಾಗೂ ಓದಿನ ಮಹತ್ತ್ವವನ್ನು ರೇಮಂಡ್ ಗುರುತಿಸುವ ನೆಲೆ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

"ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು, ತೌಲನಿಕ ಮತ್ತು ಮಾದರಿಗಳ ಮೌಲ್ಯೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹದು. ಇದು ಸ್ವಭಾವ ವರ್ಧಕ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ, ಏಕಾಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೊಡನೆ ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂತಹ ಸ್ವಭಾವದ ಓದುವಿಕೆಗೆ ವಿಮರ್ಶಾಧ್ಯಯನವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು, ಕೇವಲ ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಒದಗಿ ಬಂದ ಜಾಣ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗಳ ಸಮೂಹವಲ್ಲ."[೮]

ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಸಂಚಯನವಾಗುವ ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರ, ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳು ಗಣಿತ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ದಾಖಲೆಗಳಂತೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವತ್ತೂ ಏಕಮುಖ ಸಂಚಾರದ ನಿಯಮದಂತೆ ವರ್ತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಜಗತ್ತು ಯಾವತ್ತೂ ಬಹುಮುಖ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದದ್ದು ಹಾಗಾದುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ತ್ವಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಗ್ರಹೀತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ವಿಮರ್ಶೆ ತೀರ್ಮಾನಗಳಾಗಲೀ, ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವೆಂಬ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣ ವಾಗಲೀ, ಕೃತಿಯ ವಿವರಣೆಯಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದ (Discourse)ದ ಮಾದರಿಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಮರ್ಶನ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಡಾ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ :

"೧. ಕರ್ತೃಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ :
  ಅ. ಕರ್ತೃನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ (Biographical Criticism)
  ಆ. ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ (Phychological Criticism)
೨. ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ
  ಅ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ (HIstorical Criticism)
  ಆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ (Marxist Criticism)
  ಇ. ಸ್ತ್ರೀ ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ (Feminist Criticism)
೩. ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ
  ಅ. ಪ್ರಕಾರ ವಿಮರ್ಶೆ (Genre Criticism)
  ಆ. ಚಿರಂತರ ಪ್ರತೀಕ ವಿಮರ್ಶೆ (Archetypal Criticism)
  ಇ. ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ (Formalism)
  ಈ. ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರ (Stylistics)
  ಉ. ನಿರಚನ ವಿಮರ್ಶೆ (Deconstruction)
೪. ವಾಚಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ
  ಅ. ವಾಚಕಾಭಿಮುಖ ವಿರ್ಮಶೆ (Reader-Response Theory)"[೯]

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲೇ ಸಮಾವೇಶವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ

ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹರವು ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಅವು ತನ್ನ ಸಮಗ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿತ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯಡಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯ ಚಲನೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತಿಮುಖ್ಯ.

> "... ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಇದುವರೆವಿಗೂ ಸ್ವದೇಶೀ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೂ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಆರಂಭಗಳ ಆದಿಯೆನ್ನಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕನೂ, ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದರದೇ ಆದ ವಿಫಲತೆಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ವಿಫಲತೆಗಳೇ 'ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆ'ಯ ಅಡಿಗಲ್ಲಿನಂತೆ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ."[೧೦]

ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಒಂದೇ ಸರಿಗೆಯಿಂದ ನೇಯುವುದು ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಷ್ಟೇ ಕನ್ನಡದ ಯಾವ ಚಿಂತಕರು ಕೂಡ ಒಂದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಚಳುವಳಿಯ ಅಚ್ಚಿಗೆ ಸಿಗದಿರುವುದು. ಇದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ನಂತರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತಗೊಂಡಿದೆ. ಉದಾರವಾದಿ, ಉದಾರ ಮಾನವತಾವಾದ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರಲ್ಲಷ್ಟೇ ತೃಪ್ತವಾಗದೆ ಅದನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ' ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅದರ ಅಂತರ್ ವಿರೋಧಗಳ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಣಾಮ ಎಂಬ ಗತಿತಾರ್ಕಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನು ಈ ಬರಹಗಳು ಹೊಂದಿವೆ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಎಂಬ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದು ಬೆಳೆದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ರಾಜಕೀಯ 'ಸಂವಾದನೀಯ ತರ್ಕದ ವಿಮರ್ಶೆ' (Critique of Dialectic Reason).

'ಚಾರಿತ್ರಿಕ'ವಾದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆ'ಯ ರೂಪು ಪಡೆದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭವೇ ಆಗಿದೆ. ನವ್ಯದ ರೂಪನಿಷ್ಠ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅದು ಬಂಡಾಯ ದಲಿತದ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ,

ಬಂಡಾಯ ದಲಿತದ ನಿರಂತರ ಓಘಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಅದರದೇ ಆದ ಮೆರಗನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪಕ್ಕಾ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ'ಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರಾ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಯಾವುದೇ 'ಕಸಿಕಟ್ಟದೆ' ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಸಮಗ್ರ ಓದು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹೀತಗಳ ಒಳಗುದಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗಿದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಕೆಲವು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿವರಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತರಾದಂತೆಯೂ ಅನ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭ, ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿಗಳು, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನಷ್ಟೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂಬ ಬರಹ ಮೂಡಿ ಬರದ ಗಡಿರೇಖೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಮಾಡಿದ ಅಗಾಧವಾದ 'ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಳ ನಿರ್ಮಾಣ' ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಾಗಿ ರೂಪು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂಬುದು ಈಗ ಇರುವ 'ಮಾದರಿ'ಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಪಠ್ಯ' ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಸ್ಥಳ' ನಿರ್ದಿಷ್ಟ 'ಸಮಯ' ಇವುಗಳ ನಿರ್ಬಂಧವಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೆಮಿನಾರಿನ ಅಥವಾ ಕ್ಲಾಸ್‌ರೂಮಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡ ಬರಹಗಳೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲನಗಳ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ 'ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ವಿಮರ್ಶೆ' ಯೊಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವುದೇ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಪಂಥದ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ರೂಪೀಕರಣಗೊಂಡ, ಆಮೂಲಾಗ್ರ ನಿರ್ವಚನೆಯ ಗ್ರಂಥಗಳು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿರುವುದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಧಾನ ವಿಚಾರ. ಒಂದು ಮಿತಿಯ ಒಳಗಡೆ ಮಾತ್ರ ದಾಖಲಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಒಳಗಿನ, ಹೊರಗಿನ ಮತ್ತು ಈ ಎರಡರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಗಾಂಧೀವಾದ, ಲೋಹಿಯಾವಾದ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದ, ಪೆರಿಯಾರ್‌ವಾದಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಒಕ್ಕಟ್ಟಿನ ರಚನೆ' ಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ 'ಮೂಲ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ'ಯು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ತಪ್ಪು ಆಚರಣೆ'ಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ದೇಶದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಾದದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೀಗೆ ಇದೆ. ದೇಶ-ಕಾಲ-ಜನ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ 'ಅನುಭವ' 'ಸಂವೇದನೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾಲದ 'ಅನುಭವ' 'ಸಂವೇದನೆ'ಗಳಿಗೂ ವಚನಗಳ ಕಾಲದ ಅನುಭವ, ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೂ ಆ ನಂತರದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೂ, 'ಆಧುನಿಕ' ಕಾಲಕ್ಕೂ

'ಅನುಭವ' ಮತ್ತು 'ಸಂವೇದನೆ'ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇದನ್ನು 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನುವ ಬರಹ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೊಂದಿಗೆ, ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೂತ-ವರ್ತಮಾನ-ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಬರಹವನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'ದ ಜೊತೆಗೆ ವಿಲೀನೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ'ವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ-ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಸಮಾಜದ ಬಹುರೂಪಿ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕ ಪದ್ಧತಿ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ. ಇದು ಸಮಾಜದ ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳ, ಜಾತಿಗಳ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಗಳ ನಡುವೆ ಜ್ವಲಂತ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ತೆರಿದಿಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ವಿಪುಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ವಿವಿಧ ಅಧಿಕಾರದ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದಾದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಥಾನಕಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡದೆ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ, ಉಪಕರಣವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲ್ಥೂಸರನ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದೊಳಗೆ ವಿಲೀನಗೊಳಿಸಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಲ್ಥೂಸರನು ಸಮೂಹ ಸಮೀಕರಣ (Mass Standardisation) ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥ ವ್ಯಾಮೋಹ (Commodity Fetishism)ಗಳ ಮೂಲಕ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ (Identity)ಯನ್ನು ನಿಂದಿಸುವ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುವಾಗ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲ್ಥೂಸರ್‌ನಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆ ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು' ಇದನ್ನು ಮಹತ್ತ್ವವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಬರಹಗಳನ್ನು ಇದೇ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದೊಂದಿಗೆ ಅದರಲ್ಲೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಂಡಿರುವ ಬಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲ ಪೂರ್ಣ. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವೇ ಪ್ರಧಾನ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವು ಘೋಷಣೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ

ಸೋವಿಯೆಟ್ ರಷ್ಯಾದ ಮಾದರಿಗಳೇ ಮೂಲವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಎಂಪ್ಸನ್, ಎಲಿಯಟ್, ಲೀವಿಸ್‌ರಂತಹ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ 'ನವ್ಯ' ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾವಯುವ ಸಮಗ್ರತೆ (ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಟೋಟಾಲಿಟಿ)ಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ,ಲಂಕೇಶ್, ಆಲನಹಳ್ಳಿ ಕೃಷ್ಣ, ರಾಮಚಂದ್ರಶರ್ಮ, ಇವರ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ದೇಹವಿದೆ, ಉಸಿರಿದೆ, ಜೈವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧ ವಿಚಾರಗಳ ಮೃದುಮಧುರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಶಿಸ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನ ಅಷ್ಟೇ ಗಂಭೀರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುವ, ಅಮೂರ್ತವನ್ನು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುವ ನೇರ ಅನುಭವದ ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವ್ಯಾಪಕತೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಎಲಿಯೆಟ್‌ನ 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ದೀರ್ಘಕಾಲ ಪ್ರಯಾಣ ನಡೆಸಿದೆ. ಎಲಿಯೆಟ್‌ನ ಲಿಬರಲ್ ವ್ಯಕ್ತಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕೂಡ :

> "ಎಲಿಯೆಟ್ ತಾನು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯುವ 'ನಿರ್ವ್ಯಕ್ತಿ' ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಅವ್ಯಾವುವೆಂದರೆ: ೧. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಮೌಲ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನಾಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ೨. ಒಂದು ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಅದು ಕೃತಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಎಲಿಯಟ್ ಈ ನಿಲುವುಗಳ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ, ಸ್ವಯಂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಬಲ್ಲ ಕಾವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ."[೧೧]

ಇದನ್ನು ನವ್ಯದ ಎಡಪಂಥೀಯ ಒಲವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಎಲಿಯೆಟ್, ಲೀವಿಸ್, ಇವರ ಧೋರಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಲಂಕೇಶ್, ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ರಮಜಾನ್ ದರ್ಗ, ಡಿ.ಎ. ಶಂಕರ್, ಜಿ.ಟಿ. ರಾಘವ, ಗಿರೀಶ್ ಕಾರ್ನಾಡ್, ಪ್ರಸನ್ನ ಇವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎಲಿಯೆಟ್, ಲೀವಿಸರ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಮಿಳಿತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುವ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಚಾರಧಾರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಫ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್‌ಸ್ಕೂಲಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ತೂಸರ್‌ನಿಂದ ಹೆಬರ್‌ಮಾಸನವರೆಗಿನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಧೋರಣೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಿ.ವೀರಣ್ಣ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರ, ಎಸ್. ಶಿವಾನಂದ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಬಸವರಾಜ

ಕಲ್ಲುಗುಡಿ, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ್, ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಕೇಶವ ಶರ್ಮ, ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಮನುಚಕ್ರವರ್ತಿ, ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ, ಎನ್. ಗಾಯತ್ರಿ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ, ಮುಂತಾದ ಹಲವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯಂಥಹ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ'ದ ಮುಖಗಳಿವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ತೀವ್ರ ಆತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಒಂದೇ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಸೆಯುವುದು ಅಸಹಜವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಹುಮುಖೀ ಚಹರೆಗಳು ಅಥವಾ ಮಲ್ಟಿಪಲ್ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎಂದು ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರಸ್ತುತ 'Globla' ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವ' ಎನ್ನುವುದರ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಮೂಲದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೂಡ (ಉದಾ: ಪಾಣಿನಿ, ಆನಂದವರ್ಧನ, ಕುಂತಕ) ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಪರಿಷ್ಕರಣಗೊಂಡಾಗಲೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಒಂದು ಏಕರೂಪಿ ದರ್ಶನವಲ್ಲ. ಇದರೊಳಗೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಘಟಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ, ಪರಿಷ್ಕರಣ, ಪುನರ್‌ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಎಚ್.ಎಸ್. ಶ್ರೀಮತಿ, ೧೯೯೩, **ಹಳೆಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನ ಸಮೀಕ್ಷೆ**, ಅಜಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಲಕ್ಷ್ಮೀನಿಲಯ, ನೆಹರು ಕಾಲೋನಿ, ಹೊಸಪೇಟೆ, ಪು.ಸ. ೧೬.

೨. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ೧೯೮೯, **ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ**, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು.ಸ. ೧೨.

೩. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ೧೯೮೯, **ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ**, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು.ಸ. ೭.

೪. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ೧೯೮೯, **ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ**, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು.ಸ. ೮.

೫. Peter Barry, 1995, **Begining Theory: An Intorduction to Literary and Cultural Theory,** Manchester University Press, Manchester and Newyork, P.No. 38.

೬. William Raymonds, 1950, **Reading and Criticism,** Fredrick Mullar, Landon, P.No. 168.

೭. Same P.No. 168.

೮. William Raymonds, 1950, **Reading and Criticism,** Fredrick Mullar, Landon, P.No. 223.

೯. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ೧೯೮೯, **ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ**, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪುಟ ೩೮.

೧೦. Desai S.K and Devey G.N. (Ed), 1987, **Indian Critical Thought,** Delhi, P.No. 268.

೧೧. Peter Barry, 1995, **Begining Theory: An Intorduction to Literary and Cultural Theory,** Manchester University Press, Manchester and Newyork, P.No. 101.

೫

ಮಾಧ್ವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ : ಅನುಸಂಧಾನದ ಆಧುನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಆನಂದ ಝುಂಜರವಾಡ

ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ, ಹಲವು ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೂಲವನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಇಂದೂ ಕಾಲೋಚಿತವಾಗಿ ಮನುಕುಲದ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ತವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ "ಸರ್ವ ಜೀವೈಕ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ"ವು (ಇಕಾಲಾಜಿ) ಅದರ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥಾನುಸಂಧಾನಗಳಿಗಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಕಾಯುತ್ತಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಚಿಂತನ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಕ್ಕಾಗುವ ಆಘಾತ, ವಿನಾಶಗಳು, ಅದೇ ಜೀವ-ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅನ್ಯ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಆಘಾತ, ವಿನಾಶಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಜೀವ-ಸಂಕುಲದೊಳಗಿನ ಯಾವ 'ತಳಿ'ಗಳನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಸ್ಯ-ಪ್ರಾಣಿ-ಮನುಷ್ಯ, ಈ ಸಂಕುಲನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ 'ತಳಿ'ಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಕಾರಿಯಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಂಥ ವಿಷಕಾರಿ ತಳಿಗಳನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅವು ಒಟ್ಟಂದದ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಗಳ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಿಯೋ, ಹೇಗೋ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಷ'ವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಶಕ್ತಿಗಳೂ, ಮತ್ತಾವುದೋ ಸಂಕುಲಗಳ ಜೀವ-ಕುಲಗಳಿಗೆ ಸಂಜೀವಿನಿಯಾಗಿಯೋ, ಔಷಧಿಯಾಗಿಯೋ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ - ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ, 'ವಿಷ'ಗಳನ್ನು 'ಅಮೃತ'ಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ, ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಲೂ ಬಂದಿದೆ. "ಈ ಜೀವ-ಸಂಕುಲ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಇರಲೇಬಾರದು" ಎಂಬ ಅಭಿನಿವೇಷವನ್ನು ಮಾತ್ರ "ಸರ್ವಜೀವೈಕ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ"ವು ತನ್ನ ಶುದ್ಧಾಂಗ ಚರಮ-ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನ್ನವರ, ಬದುಕನ್ನು 'ಸುಖಮಯ' ಬದುಕನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ನಡೆಸಿದ ಆಲೋಚನಾ-ಕ್ರಮಗಳ, ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾಕ-ವಿಸ್ತಾರದ ವಿವೇಚನೆಗಳಾಗಿ,

ದೇಶ-ಕಾಲೋಚಿತವಾಗಿ ಬದುಕುವವರಿಗೆ, ದೇಶ-ಕಾಲಾತೀತ ಸೂಚಿಕೆಗಳಾಗಿ, ಒದಗುವ 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ'ಗಳ ಒಗೆಗೂ, ನಾವು ಈ 'ಸರ್ವಜೀವೈಕ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುವ ಕಾಲ ಈಗ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅಗತ್ಯವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಬಂದು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಿಶ್ವ-ಗ್ರಾಮದಿಂದ ಒಳಬಂದ ಎಲ್ಲ ಅಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ, ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಇಂದು ಯಾವುದೇ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿರಲಿ, ಅವುಗಳ ಮೂಲ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಗಳ ತಳಿಗಳನ್ನು ನಾವು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೂಲ-ತಳಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುವ 'ಜ್ಞಾನ-ಶಿಸ್ತು'ಗಳನ್ನೂ, ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳು ನಮಗೆ ಒದಗಿಸಿವೆ. "ವೇದಾಧ್ಯಯನದ ಮೊದಲು 'ಅಷ್ಟಾಂಗ'ಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರಬೇಕು" ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ, ಅಧ್ಯಯನೋಪಕರಣಗಳೇ ಶುದ್ಧವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗೆ ಕಾಳಜಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನೋಪಕರಣಗಳೇ ಕಲುಷಿತಗೊಂಡರೆ, ಅವುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಮ್ಮ 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ'ಗಳ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ, ನಮಗೇ ಅರಿವಾಗದಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆ. ಈ 'ಕೊಲ್ಲುವ' ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ತೀವ್ರ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಯೂ, ಅದನ್ನು ಮೀರಲಾಗದ ಜನಾಂಗಗಳು, "ನಾನು ಬದುಕಲು ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸತ್ತರೆ, ನನ್ನ 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ'ದ ಹೇರಿಕೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ'ದ ಜೀವ-ಸಂಕುಲ ನಾಶವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದರೆ, ನಾವು ಜವಾಬುದಾರರಲ್ಲ" ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ "ಅನಾದಿಯಾದ, ಪ್ರವಾಹ ರೂಪಿಯಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳೂ ಸಾಯುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಸತ್ಯ ಒಂದನ್ನು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾರಿಯೂ, ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವದ 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ'ಗಳ ಬಗೆಗೆ ಖಂಡನಾತ್ಮಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಬರೆದ ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನವೂ ಇಂದು, ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖೀ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮದೆದುರು, ತನ್ನ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಕ್ಕೇ ಮೂಲವಾದ ಆಘಾತವನ್ನೆದುರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ-ವೈಭವಗಳೂ, ತಮ್ಮ ಸಮ-ಸಾಮಯಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ-ವೈಭವಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಳಿದಿರುವುದು, ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರ್ದೇಶವೆನ್ನ ಬಹುದು. ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ದಾಟಿಸುವ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಮೂಲ-ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಾರದಂತೆ, ಆ ಸತ್ವದ ದೇಶ-ಕಾಲೋಚಿತ ಪುನರ್-ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ತುಂಬ ಜವಾಬುದಾರಿಯ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ. ಮೂಲ ಸತ್ವದ ಸ್ಥಾಯೀ, ಅಮೂರ್ತ, ರೂಪುಗಳು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಉಳಿದರೂ, ಅದರ ಸಂಚಾರೀ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ, ಒಂದು 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ' ತನ್ನೊಡಲೊಳಗೇ ತಾನೇ ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಮಕಾಲೀನತೆಗೆ ಸಲ್ಲಲು ತವಕಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆ 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ'ದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ಗಮನಗಳು, ಇನ್ನೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು

ಬಗೆಯ ಗಮನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಒಂದು 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ'ದ ಒಳ-ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ, ತನ್ನ ಹೊರಗಿನ ಸೋದರ-ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡು, ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಜೀವ-ಸಂಕುಲಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿದ, ಸದ್ಯೋವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ-ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಮೂಲ-ತಳಿಗಳೇ ನಾಶವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಏಕೇ ಅದೇ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಬೀಜರೂಪಿಯಾಗಿ, ಆ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಅನುವು ಸಿಕ್ಕಷ್ಟು ಅಥವಾ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವಿತು ಬದುಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆನೆಗೆ ತನ್ನ ಮೈಮೇಲೆಯೇ ಕುಳಿತ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಕ್ರಿಮಿಯನ್ನೂ ನಾಶಮಾಡಲಾಗದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಇದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿಭ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಸಂಪರ್ಕ ಉಂಟಾದರೆ, ಆ ಯುಗ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸುವ 'ಅದ್ಭುತ' ಕೃತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿ ಆಗುತ್ತವೆ. ಜಡಭರತರ "ಸತ್ತವರ - ನೆರಳು" ಈ ಬಗೆಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವದ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಭಾರತೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂವಿಧಾನವು ಬುದ್ಧನಿಂದ ಹಿಡಿದು, ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರವರೆಗೆ ಶ್ರಮಿಸಿ, ಒಂದು ಆಕೃತಿಪೂರ್ಣ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ಈ ಆಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಕಾಣುವ ತಾತ್ವಿಕ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾವಯುವ ಬಂಧವನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವ ಸಂಕಲ್ಪಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದವು. ಮಧ್ವರು ಬರುವ ಕೆಲವೇ ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಬಂದು ಹೋಗಿದ್ದರು.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮಧ್ವರ ಕಾಲ, ಎರಡರ ಬಗೆಗೂ ವಿಭಿನ್ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವರು ಆ ಎಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲೂ ತೀರ ಹತ್ತಿರದ ಕಾಲದವರೇ. ಆದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ, ಮಧ್ವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಈ ನಿಕಟಪೂರ್ವ ವಚನಕಾರರ ಶರಣ-ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ವ-ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಶರಣ-ಪೂರ್ವದ ಬೌದ್ಧ, ಶಾಂಕರ, ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಅನುಭವ'ವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದ ಬಗೆಗೆ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಇದ್ದ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ, 'ಭಾಷೆ' ಎಂಬ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ದಕ್ಕುವ ಜ್ಞಾನರೂಪೀ ಸತ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿದ್ದ, ಶ್ರದ್ಧೆ-ಸಂಶಯಗಳೂ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ, ಬಸವಣ್ಣನವರು ಜನ್ಮ ತಾಳಿದ ಇಂಗಳೇಶ್ವರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಆಗ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು? ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೇನಿದ್ದವು? ಮೂಲವನ್ನೇ ತೊರೆದು, ತನ್ನದೇ ಸ್ವಾಯತ್ತ ತತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನಿಸುವಷ್ಟು ಅವರನ್ನು ಆದಡಿದ ಅವರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಅಂಶಗಳಾವುವು? ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಚರ್ಚೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕೂಲಂಕಷವಾಗಿ ನಡೆದರೆ, ಅವರ ನಿಕಟೋತ್ತರ ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ

ತಾತ್ವಿಕ-ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಬಗೆಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರವೇಶ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲೂ, ಪರಂಪರಾಗತ ಪುರೋಹಿತರು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ, ಪಶು-ಬಲಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ, ಕೆಲವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ, ಸಣ್ಣಧ್ವನಿಯ ಘಟನೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಭವ್ಯ ಅನಾವರಣದ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಅವರ ಬಗೆಗಿನ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಗಳು, ಅವರ 'ಲೀಲಾ-ಕಥನ'ಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ಅಧೀಗೃಹ ಮೊದಲ 'ಚರಿತ್ರೆ' ಎಂದು ಇಂದು ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವ 'ಸುಮಧ್ವ-ವಿಜಯ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದ ನಾರಾಯಣ ಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು, ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ತರುಣಗಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಕಂಡವರು. ತಮ್ಮ ತಂದೆ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು, ಆಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರೆಗೆ ಅನುಭವಿಸಿದ ತೀವ್ರ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಅಂಥವರು. ಕೃತಿ ರಚನೆಯ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರ ದಿವ್ಯತ್ವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಲಂಪಟ'ರಂತೆ ಲೀನವಾಗುವ ತಮ್ಮ ಚಿತ್‌ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಧನ್ಯತೆ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸುಮಧ್ವ-ವಿಜಯ' ಕೃತಿಯ ಓದು ಆಧುನಿಕ ಓದುಗನಿಗಂತೂ ತುಂಬ ಅಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನುಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ-ಚರಿತ್ರೆ-ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮೂರನ್ನೂ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡ ಕೃತಿ ಇದು ಎಂದು ಮಾಧ್ವ ಪಂಡಿತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಆ ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ 'ಮಂತ್ರ ಶಕ್ತಿ'ಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೂಲನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ , ತನಿಖೆಗಳಾದ ಅಲೆ-ಚರಿತ್ರೆ-ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಭಾಷಿಕ ಮೈಯೊಡಲಿನಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ತೊಡಗುವುದೇ ಒಂದು ಅಸಹಜ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಡೀ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ-ಪ್ರಭಾವಳಿಯ ದಿವ್ಯ-ಮೆರುಗಿಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯತ್ವ ದುಡಿದು, ಚರಿತ್ರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟು, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಅರಕಳಿಯಾಗಿ ಉಳಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರು, ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯ ಕಾಲದ ಸ್ನೇಹಿತ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಸೋದರನಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದರು ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತಾಪದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಯಜ್ಞ? ಎದ್ದ ತಕರಾರುಗಳೇನು? ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಆದ ಬದಲಾವಣೆಗಳೇನು? ಇವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಬಗೆಗೆ, ಕೊನೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ರೂಪಿಸಿದ ಧರ್ಮ-ಪ್ರಸಾರದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ-ಸಂರಚನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿದ್ದ ಹೊರಮುಖೀ ಚಿಂತನೆಗಳೇನಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ನಾರಾಯಣ ಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಈ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಬಗೆಗೆ, ಕೃತಿಯು ಪರಿಸರ ದೊಳಗೇ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೆದ್ದಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ೧೦೦೮ ಶ್ಲೋಕಗಳ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ-ಕೃತಿಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ, ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ

ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಾವೇ ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಯ (''ಭಾವ-ಪ್ರಕಾಶಿಕಾ'') ಕೊನೆಗೆ ಬರೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನಿತ್ತು? ಇವರೇ ಬರೆದ 'ಅಣುಮಧ್ವವಿಜಯ' ಕೃತಿ ಕೂಡ 'ಭಾವ-ಪ್ರಕಾಶಿಕೆ'ಯಂತೆ, ಸುಮಧ್ವ-ವಿಜಯದ ದಾರಿಯಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ನಾರಾಯಣಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು, ತಾವು ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ತಾವೇ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ :

> ''ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅಂತವರೇ ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ದೇವಮಾಯೆ ಅವರ ನೆನಪನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಜನರು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲವೂ ನನ್ನ ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದಿದ್ದವರಲ್ಲೂ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದು ದೇವಗುಹ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬೇಕೆಂದೇ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. (ಆಚಾರ್ಯರ ಬಗೆಗೆ) ಒಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುದಾಗಿ ಹೇಳಿದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವೆಡೆಯಿಂದಲೂ ಸಂವಾದ ದೊರಕದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕೈ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ''ನಾನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ'' ಎಂದು ಹಲವು ಮಂದಿ ಹೇಳಿದ ಘಟನೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಬಹುಶಃ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆ ಇರದಿದ್ದಾಗ ಪ್ರಬಲರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಬರೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಕಾವ್ಯದ ಚೆಲುವಿಗಾಗಿ, ಹಿರಿಯ ಕೀರ್ತಿಯ ಮೋಹಕ್ಕಾಗಿ, ಸ್ವಕಪೋಲ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಯಾವ ಮಾತನ್ನೂ ನಾನು ದಾಖಲಿಸಿಲ್ಲ. ಹಿರಿಮಂದಿ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶಯ ತಾಳಬೇಕಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಎಂಥ ಚುರುಕು ಬುದ್ಧಿಯ ಜಾಣನೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲಾರ''
>
> (ಬನ್ನಂಜೆಯವರ ಅನುವಾದ)

ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಪ್ಯಾರಾದ ಹೇಳಿಕೆಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ ಎಂದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಓದುಗನಿಗಂತೂ, (ಮಾಧ್ವ ಪಂಡಿತರು ತಲೆದೂಗುವ) ಇವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಒಬ್ಬ ಚರಿತ್ರಕಾರನಿಗಿರಬೇಕಾದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ-ನಿಷ್ಠವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳೇ ಎಂಬ ಸಂಶಯವೇ ಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ''ಇಬ್ಬರ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಪ್ರಬಲರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ'' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಯಾರು ಈ ಪ್ರಬಲರು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಿಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಇಂದಿನ 'ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್' ದೃಷ್ಟಿಯ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮೆದುರಿನ ''ಹಿರಿಮಂದಿ''ಗೂ, ''ಚುರುಕು ಬುದ್ಧಿಯ ಜಾಣ''ರಿಗೂ ನಾರಾಯಣಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು ನೀಡಿದ ಈ ವಿವರಣೆ 'ವ್ಯಂಗಾರ್ಥ'ದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ 'ದೇವಗುಹ್ಯ'ವೇ ಆಗಿದೆ, 'ದೇವಗುಹ್ಯ'ದಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಳಗೇ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ನಾರಾಯಣಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರ 'ಸುಮಧ್ವ-ವಿಜಯ' ಕೃತಿ, ಬಹುಶಃ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ

ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗುವ ಆಶಯವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದಂತಿಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕಸಿ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಇತ್ತ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಸಲ್ಲದೇ ಅತ್ತ ಅಪೌರುಷೇಯಾತ್ಮಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೂ ಅಪಂಗತ್ವವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ, ಅತಂತ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಒತ್ತಡ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರುವುದು ನಾರಾಯಣ ಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ, ಅವರ ಮಾಧ್ವ-ನಿಷ್ಠೆಗೆ, ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೂ ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ಘನತಾತ್ವಿಕ ವಾದಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ "ಘನ ಗ್ರಂಥ"ಗಳ ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಂತೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವರ ಬದುಕು ಮಾಧ್ವ-ಪರಂಪರೆ ಅನುಭವಿಸಿದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಏಳು-ಬೀಳುಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲೇ ಇಲ್ಲವೇನೋ, ಇಂದು ಮಾಧ್ವ-ಮಠಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಸಿಗುವ ಕೃತಿಗಳು ಯಾವವೂ, ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತನಿಖೆಯನ್ನು 'ಧರ್ಮೋ-ಸಾಮಾಜಿಕ' ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಮಾಧ್ವ-ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳ ಚಲನೆಗೆ, ಭಾರತೀಯ 'ಧರ್ಮೋ-ಸಾಮಾಜಿಕ' 'ಧರ್ಮೋ-ರಾಜಕೀಯ' ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಬಾರದೇ, ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತ-ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಧ್ವರು ತಮ್ಮ ನಿರ್ಗಮನದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಂತರದ ಧರ್ಮ-ಜಗತ್ತಿಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಹಲವು ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಬೇಕಿದೆ. ತಮ್ಮ ಗುರುಗಳಾದ ಅಚ್ಯುತಪ್ರೇಕ್ಷರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮಧ್ವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಇಡುತ್ತಾರೆ (ಭಂಡಾರಕೇರಿ ಮಠ) ಉಡುಪಿಯ ಕೃಷ್ಣನ ಪೂಜೆಗೆ ಎಂಟು ಜನ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಇಬ್ಬಿಬ್ಬರ ಒಂದು ಘಟಕವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೂ ಎರಡು ತಿಂಗಳ ಪೂಜಾ ಅವಧಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರಿಂದ ತರಿಸಿದ ರಾಮದೇವರ ವಿಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ತಾವೇ ರೂಪಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ರಾಮದೇವರ ವಿಗ್ರಹ ಇವುಗಳನ್ನು (ಮೂಲರಾಮ-ದಿಗ್ವಿಜಯರಾಮ) ತಮ್ಮ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಶಿಷ್ಯರಾದ ಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು, ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೇ ಎಂಟು ಜನ ಗೃಹಸ್ಥರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಧರ್ಮ-ಪ್ರಸಾರದ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ "ಹರಿಯೊಬ್ಬನೇ ಜಗಕೆ ತಾಯಿ-ತಂದೆ" ಎಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಆ ಒಬ್ಬ ಹರಿಯ ಬಗೆಗೆ ರೂಪಿಸಿದ ಈ ಹದಿನೆಂಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಒಂದೊಂದು 'ಧರ್ಮೋ-ಸಾಮಾಜಿಕ' ನೆಲೆಯ ವಿಚಾರ-ವಿನ್ಯಾಸವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೆಕೆಂರಿಝ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಉಡುಪಿಯ ಅಷ್ಟಮಠದ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಂತೂ, ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ-ಸ್ವರೂಪ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಇತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಬೇಕೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಿದ್ದುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಧ್ವರ ನಂತರದ ಮಾಧ್ವ-ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು, ಕೆಲವೇ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮುರಿವುಗಳಿಗೀಡಾದವು. ಒಬ್ಬ ಯತಿಗಳು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಪೀಠವನ್ನೊಪ್ಪಿ

ಸುವುದು, ನಂತರ ನವಯತಿಗಳನ್ನು ಸಂಚಾರಕ್ಕೆ ಕಳಿಸುವುದು, ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅನಾರೋಗ್ಯ ದಿಂದಾಗಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಯತಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪೀಠವನ್ನೊಪ್ಪಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಯುಂಟಾಗುವುದು, ಮೊದಲು ಪೀಠ ಪಡೆದ ಯತಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಬೇರೊಂದು 'ಮಠ'ಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆ ನೀಡುವುದು, ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ೧೬ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಾದಿರಾಜರು ಉಡುಪಿಯ ಕೃಷ್ಣನ ಸುತ್ತಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೊಸ ರೂಪು ಕೊಡಬೇಕಾದ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಣಿದು, ಹೊಸ ರೂಪು ಕೊಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಆಯ್ಕೆಗಳು, ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ಮೂಲ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದವೇ? ಕನಕನ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ವ-ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿತು? ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಯತಿಗಳಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ-ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಪೀಠಸ್ಥರು ಕೆಲವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತನೆ ಸುಳಾದಿ ಉಗಾಭೋಗಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಯತಿಗಳು (ವ್ಯಾಸಕೂಟ) ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬರೆದಾಗ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಬರೆ ಯುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅವಗುಂಠನವಾಗಿ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆ? (ವಾದಿರಾಜ-ಹಯವದನ, ವ್ಯಾಸರಾಜ-ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ, ಶ್ರೀಪಾದರಾಜ-ರಂಗವಿಠ್ಠಲ) ಆ ನಂತರದ ಎಷ್ಟೋ ಅವಧಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಜಗನ್ನಾಥ-ದಾಸರಂಥವರು ಕೂಡ, "ನಾನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆಂದು ನನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಡಿ" ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಸರ ಜೀವಂತವಿತ್ತು. ಕನಕದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ, 'ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ' ಮಾಧ್ವ-ತತ್ವಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಹಮತವಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಂದಿಗೂ ಉಳಿದ ದಾಸರಂತೆ "ಮಧ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವ ಬಿಡಬೇಡಿ - ಬಿಟ್ಟು ಕೆಡಬೇಡಿ" ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಿತ ಮಾಧ್ವ-ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಾಡುವ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಮಾಧ್ವೇತರರಿಗಂತೂ ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ತತ್ವಗಳು ಮುಂಬೈ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೆಝೆಟಿಯರ್‌ನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಅಪರಿಚವಾಗಿದ್ದವೋ ಅಷ್ಟೇ ಇಂದಿಗೂ ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ.

ಆಚಾರ್ಯರು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ-ಭಾಷೆಗಳವಡಿಸಿದರೆ, ಅವು ಹೇಗಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

೧. ಪರಮಾತ್ಮನು ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ - ನಿರ್ದೋಷಿ.
೨. ಜಗತ್ತು, ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವಾಗಿವೆ.
೩. ಜೀವ-ಜಡ-ಪರಮಾತ್ಮ, ಇವು ಮೂರು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.
೪. ಜೀವ-ಕಣಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅನನ್ಯವಾಗಿವೆ - ಅನಾದಿಯಾಗಿವೆ - ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿವೆ.
೫. ಜೀವ-ಕಣಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಮೂಹವನ್ನಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲೊಂದು 'ಶ್ರೇಣೀಕೃತ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇದೆ. ತರತಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ನೀಚ - ಉಚ್ಚ ಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆ.
೬. ಜೀವ-ಕಣಗಳೂ ಅಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿವೆ.

೭. 'ಮುಕ್ತಿ' ಎಂದರೆ ನನ್ನ ಯೋಗ್ಯತೆಯ ನಿಜವಾದ ಸುಖವನ್ನು ನಾನು ಪಡೆಯುವುದು.
೮. ಶುದ್ಧವಾದ ಭಕ್ತಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಮುಕ್ತಿಯ ಮೂಲ ಸಾಧನ.
೯. ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಪೌರುಷೇಯ ವೇದಗಳೇ ಮೊದಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳು.

ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಬಿಂದುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಒಂದು ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು, ಆವರೆಗೂ ಕೇಳಿಕೊಂಡಿರದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ, ತಾವು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ, ಬದ್ಧರಾಗಿ ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಲೋಕದ ಯಾವ ಜೀವ-ಸಂಕುಲದಲ್ಲೂ 'ಸಮಾನತೆ' ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅವರ ಮಾತು, ಅಥವಾ ನೀಚೋಚ್ಚತೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಈ ಜೀವರಾಶಿಗಳಲ್ಲಿ ಸದಾಮುಕ್ತರಾದ, ಸದಾಸಂಸಾರಿಗಳಾದ, ಸದಾ-ನಾರಕಿಗಳಾದ ಸಮೂಹಗಳಿವೆ ಎಂಬ ಅವರ ನಿಲುವು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತೀಯ ಸಂವಿಧಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ತುಸು ಕರ್ಕಷವಾಗಿ ಕೇಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ, ಆಚಾರ್ಯರು ಜನಪ್ರಿಯ-ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನಾಗಿ ತಮ್ಮ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು, ಕೆಲವರಿಗೆ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯ ವಿಷಯವಾದರೆ, ಕೆಲವರಿಗೆ ಅದೇ ಅವರ ಮಿತಿಯಾಗಿಯೂ ಕಂಡಿದೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ, ಆರ್ಚಾಯರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಎದುರಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಎದುರಾಳಿಗಳೂ-ಯಾರು ನಿರೂಪಿಸಿದರೂ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವ-ಪರಮಾತ್ಮನ ಗುಣ-ಸ್ವರೂಪ, ಮುಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರಗಳ ಅಪೌರಷೇಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೋರಾಡಿದ್ದಾರೆಯೋ ವಿನಾ, ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ತಾರತಮ್ಯ, ಜೀವ-ವೈವಿಧ್ಯ, ಇತ್ಯಾದಿ - ಇಂದು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂತೆ ಕಾಣುವ-ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿದಂತಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಈ ಬಗೆಯ ಅತಿಯಾದ 'ಪರಾಸಕ್ತಿ'ಗೆ ಇಂದು ಕಾಲವೇ ತನ್ನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರತೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ವತಂತ್ರತೆ, 'ಸಂವಾದ-ವಿರೋಧೀ' ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತೇವೆ. ಆಚಾರ್ಯರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಓದಬಲ್ಲವನಾದ ನನಗೆ, ಅವರ ವಾದ-ಪದ್ಧತಿಯೂ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನವಾಗಿ ವಾದ-ಶಕ್ತಿಯ ಮಿತಿಯನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಳಸುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯ ಜೊತೆ ತಾರ್ಕಿಕ ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತ, ಅವನನ್ನು, ಅವನ ಜೊತೆಗೇ ತಮ್ಮನ್ನೂ, ಒಂದು ಅಂತಿಮ-ಗಡಿಗೆ(Dead End)ಗೆ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು, ತದನಂತರ, ಆತನನ್ನು ತಮ್ಮ, ಗಡಿಗಳಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುವ ಅಪರಿಚಿತ ಮೈದಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಸಾರ ಹೊಸ ಆಟಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದು, ಇದು ಅವರ ವಾದ ರೀತಿಯಂತೆ ನನಗೆ ಕಂಡಿದೆ. ಈ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಮಾತ್ಮನ ಸ್ವತಂತ್ರತೆಗಳ ಬಲಿಷ್ಠ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ

ನಿಂತ ಆಚಾರ್ಯರು, ತಮ್ಮ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಎಂದೂ ಹೇರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ಸದಾಚಾರ-ಸ್ಮೃತಿ' ಕೂಡ, ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತುಗಳು, ಅವರು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳೊಳಗಿನ ಮಾತುಗಳು, ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಕೂಡಿ ಹೋಗಿ, ದೈನಂದಿನ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬರೆದ ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಏನೋ ಇಂದು ಅಳುಕು, ಅಪೂರ್ಣತೆ, ಉಳಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಜೀವ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಅನನ್ಯತೆ, ಅಸ್ವತಂತ್ರತೆ, ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ತ್ರಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅಳವಡಿಕೆ, ಇವು ಆಚಾರ್ಯರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಇಹ-ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪ್ರಶ್ನಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ, ಪ್ರಶ್ನಿತವಾಗಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೇ ಆಗಿವೆ. ನನ್ನ ಜೀವ-ಸ್ವರೂಪ ಯಾವ ಬಗೆಯದೆಂದು ನನಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ನಾನು ನನ್ನ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳವದ್ಹೇಗೆ? ನನ್ನ ಜೀವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನನಗಿರುವ ಪರಿಕರಗಳೇನು? ಯಾವ ಜಾತಿಯೂ ತನ್ನ ಜಾತಿ ಮೂಲ ಸ್ವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಜಾತಿ ಮೂಲ ಪರಿಕರಗಳಂತೂ ನಿರರ್ಥಕವೇ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ತೆರೆಯ ಮೇಲೆ ಮೂಡುತ್ತ ಹೋಗುವ ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ದಿನದ ಭಾವ-ಕೋಶದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಕೇತ ನಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ವಿಸಂಕೇತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊರಟರೂ, ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದು, ಕೆಟ್ಟದು, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳು, ದುಷ್ಕರ್ಮ-ಸತ್ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಇವುಗಳನ್ನು ಶೇಕಡಾವಾರು ಲೆಕ್ಕಹಾಕಿ, ಜೀವದ ಹಣೆಗೆ 'ಗುಣ-ಪಟ್ಟಿ'ಯನ್ನಂಟಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಕೆಲಸವೆಂಬುದು, ನಿಷ್ಠುರ-ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳವರಿಗೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕ್ರಮದಿಂದ ನನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾನು ತಿಳಿಯಬೇಕು? ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬರುವ ಜಾತಿಗಿಂತ, ಜೀವ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಇದೆ ಎಂದು ಮಧ್ವರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವದ್ಹೇಗೆ? ತನ್ನ ಜೀವ-ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ (ಜೀವಾಷ್ಟಾದಿಕ) ಈ ಸಾಧನೆಗೂ ನನ್ನ ಜೀವ-ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಅತ್ಯಗತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೇ? ನಾನೊಂದು ವೇಳೆ ನಿತ್ಯನಾರಕೀಯ ಸಮೂಹದ ಸದಸ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ನಾನು ಮಾಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗಳ ಬೆಲೆ ಏನು? ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ, ತಾನೇ ತನಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಆಕೃತಿ, ಅನುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅನುದಿನವೂ, ಕಾಣುವ ಈ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ, ನನ್ನ ಬಗೆಗೆ ನಾನೇ ಒಂದು ಖಚಿತ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವದ್ಹೇಗೆ? ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಣವನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ, ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿದರೂ, ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯ ಈ ೭-೮ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಾದರೂ ವರ್ಣ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಜಾತಿ-ಶೂದ್ರನನ್ನು-ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರೇ ಹೇಳಿದಂತೆ- 'ಸತ್-ಶೂದ್ರ'ನೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಅವನಿಗೆ ವರ್ಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಈ ಪರಂಪರೆ ಕೊಟ್ಟ

ಉದಾಹರಣೆ ಇದೆಯೇ? ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಪಂದನಗಳಿಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ, ಎಲ್ಲ ಮಾಧ್ವ ಪಂಡಿತರೂ ಆಚಾರ್ಯರ 'ಗೀತಾ ತಾತ್ಪರ್ಯ'ದ ಅರ್ಥಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. "ನಾನಾ ಜನರ ಶೂಶ್ರೂಷೆ ಮಾಡುವುದು ನಾವು ಭಗವಂತನಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಕಂದಾಯವಿದ್ದಂತೆ, ಕರವಿದ್ದಂತೆ (Tax). ಭಗವಂತನ ಕೃಪೆಗಾಗಿ ನಾವಿದನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು" ಎಂಬುದು ಆ ಮಾತಿನ ಧ್ವನಿ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ವರ್ಣ-ಶೂದ್ರನ ಶುಶ್ರೂಷೆ, ಸೇವೆ ಮಾಡಲು ಒಬ್ಬ ವರ್ಣ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆಯೇ? ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ವರ್ಣ-ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯ-ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ? ಪಡೆದಿರದ್ದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬೆಲೆ ಏನು? ಹೀಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಂತರಂಗದ ಸಾಧನೆಯ ಸ್ತರದಲ್ಲೂ, ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲೂ ಇಂದು ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯ ಎದುರು ಇವೆ. ಪಶ್ಚಿಮೋದಿತ ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು, ನಗರ ಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕಿ, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ವರಾಗಿಯೂ, ಹಿಂದೂ ಗಳಾಗಿಯೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿಯೂ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆ, ಸಮಾನತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿಯೂ ಬದುಕಬೇಕಾದ ತೀವ್ರ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಮಾಧ್ವ ಸಮುದಾಯ, ತನ್ನ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜಟಿಲ ಸತ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ನೋವಿಗೀಡಾಗಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಸಮ-ಸಾಮೂಹಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಸರಗಳಂತೆಯೇ ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಸುಳ್ಳು-ವೈಭವದಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ, ಮರೆಯುವ, ಇಲ್ಲವೆ ಆತ್ಮವಿಲ್ಲದ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ತಾನೇ ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯೂ ಇದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಲೂರ ವೆಂಕಟರಾಯರು 'ಮಧ್ವ-ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರವೇಶಿಕೆ' ಎಂಬುದೊಂದು ಪುಸ್ತಕ ಬರೆದು ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ತತ್ವ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೋರಾಟ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೀಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಆಲೂರರು, ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಈ ಬಗೆಯ ಅಖಂಡ ಜೀವನಾನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡವರಾಗಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರ ಆ ಪುಸ್ತಕ ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. "ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದವರಂತೂ ಈ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಓದಲೇಬೇಕು" ಎಂಬ ಅವರ ಮಾತು, ಅವರಿಗಿದ್ದ ಕಳಕಳಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ತೀವ್ರ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಪ್ರವೃತ್ತರಾದ ಆಲೂರರೂ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ "ಆಧುನಿಕರು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದರೆ ನಾನು ಉತ್ತರಿಸಲಾರೆ" ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವ ಮಾತನ್ನಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವ ವೈವಿಧ್ಯ, ತರತಮತೆ, ವರ್ಣ-ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗ ಆಲೂರರ ಭಾಷೆ ಪಡುವ ಕಷ್ಟ, ಸಂಕಟಗಳನ್ನು, ಓದಿಯೇ ಅನುಭವಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ

ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ವಿಚಾರಗಳೆದುರು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಮೂಲದಲ್ಲೇ ಏನಾದರೂ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆಯೇ ಎಂದೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಕಾಲಾತೀತ, ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಕಾಲೋಚಿತ, ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಇಳಿಸಿದ ತಕ್ಷಣ, ವಿಚಿತ್ರ ಸ್ತರಾಂತರ ಉಂಟಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿ ಸಂವಾದದ ಸೇತುವೆ ಮುರಿದು ಬೀಳುತ್ತದೆಯೇ? ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಮಾನವತಾವಾದ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವ-ಪಕ್ಷವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ವಾಕ್ಯಾರ್ಥ' ಬೆಳೆಸುವ ಪರಂಪರೆ ಏಕೆ ಬೆಳೆಯಲಿಲ್ಲ?

ನಾವು ನಂಬಿದ ತತ್ವಗಳು ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅನುದಿನದ ನಮ್ಮ ರಾಗ-ದ್ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ, ಅರ್ಥ-ಕಾಮಗಳಲ್ಲಿ, ಪ್ರಕೃತಿ-ವಿಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ದಕ್ಕಿದಷ್ಟೇ ಅವು ನಮ್ಮವು. ನಾನು ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಾಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಮಧ್ವರು ನನ್ನವರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಮಾಧ್ವನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆಂದೇ ಮಧ್ವರ ಬಗೆಗೆ, ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಮರುಳಾದವರ ಮೋಹಕ ಮಾತುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಕೇಳಿಸುವ ಮಾಧ್ವ - ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ, ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೊಸ ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದೂ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಎರಡು ಸಲದ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು, ವೈದಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರೆಂದೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಪಾಠವೆಂಬುದು ಯಾವುದು? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅವರೆ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದರೆಂದು, ಪಂಡಿತರು ಸಂಭ್ರಮ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಹಾಭಾರತದ ಆದಿಶ್ಲೋಕ, ನಾವೀಗ ತಿಳಿದಂತೆ "ನಾರಾಯಣಂ ನಮಸ್ಕೃತ್ಯಂ......" ಅಲ್ಲ, ಅದು "ನಾರಾಯಣಂ ಸುರಗುರುಂ....." ಎಂಬ ಶ್ಲೋಕ, ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವಾಗ, ಅವರೆದುರು ಎಷ್ಟು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಇದ್ದವು? ಅವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದವು? ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ 'ಆದಿಶ್ಲೋಕವಿತ್ತು? ಯಾಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳುವ ಶ್ಲೋಕವೇ 'ಆದಿಶ್ಲೋಕ'ವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶೋಧನಿಕ ವಿವರಗಳೇ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳೆಂದು ದಾಖಲಿಸುವ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಶತ ೩೦%ರಷ್ಟು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳೂ ಇಂದು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯ ಎತ್ತರವೆಂದರೆ, ೧೫-೧೬ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಪ್ಪಯ್ಯ ದೀಕ್ಷಿತರಂಥವರೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಅಲಭ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎತ್ತಿಲ್ಲ, ಎಂದ ಮೇಲೆ ಅವು ಆಗಿನವರೆಗೆ ಇರಲೇಬೇಕು ಅಥವಾ ಇಂಥ ಅಲಭ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ದಾಖಲೆ ಪ್ರತಿವಾದಿಯರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲೂ ಇದೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ತಕರಾರು ತೆಗೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ದಾಖಲಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು ಕಳೆದುಹೋದಂತೆ, ಆ ದಾಖಲೆಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಎದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ದಾಖಲೆಯೂ ಕಳೆದು ಹೋಗಿರಬಹುದಲ್ಲ! ಪ್ರತಿಗಳ ಅಲಭ್ಯತೆ, ಮಾಧ್ವ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸರಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ.[೧]

ಹಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ, ಮಧುರೈನಲ್ಲಿ ಕ್ರೈಸ್ತ ಪಾದ್ರಿಯಾಗಿದ್ದ ಮಹಿಳೆ ಪುಟಿಡ್ಯಾಂ ಎನ್ನುವವರು ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಧುನಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

"Vishnu The Ever Fee" ಎಂಬ ಗ್ರಂಥ ಬರೆದಿದ್ದರು. ನಾನು ಓದಿದ್ದೆ. ಆಲೂರರಂತೆಯೇ ಅವರೂ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ "ಈ ಬಗೆಗೆ ಮಧ್ವರು ಏನನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪಶ್ಚಿಮದ ಲೇಖಕರು ಬರೆದ "ಲಿಟರರಿ ಕೊಟೇಶನ್ಸ್ ಆಫ್ ಆಚಾರ್ಯ ಮಧ್ವ ಆ್ಯನ್ ಏನ್‌ಕ್ವಾಯರಿ" ಎಂಬ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ವೇದಾಂತ ಬುಕ್ ಹೌಸ್‌ನಲ್ಲಿ ನಾನು ಕೊಂಡೆ. ನಾನದನ್ನಿನ್ನು ಓದಿಲ್ಲ. ಓದಲು ಒಪ್ಪದವರು ಓದಿ ಹೇಳಿದಂತೆ, "ಆಚಾರ್ಯರ ದಾಖಲಿಸಿದ ಪ್ರಮಾಣ-ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ, ಪ್ರಮಾಣ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಕಡ್ಡಾಯವೇನಿಲ್ಲ. ಅವರು "ವಿಷ್ಣು ಪ್ರೇರಣಯಾ, ವಿಷ್ಣುಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥಂ" ಎಂಬ ಶ್ರದ್ಧೆಯವರಾದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಮಾತುಗಳೆಲ್ಲ ದೇವವಾಣಿಗಳೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಲಿಖಿತ ಪಠ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹಂಗೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂಬ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಲೇಖಕರು ಆಚಾರ್ಯರ ಕೃತಿಗಳ ಅಲಭ್ಯತೆಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರಂತೆ. ಇಂಥ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ, ಮರು ಅನುಸಂಧಾನಗಳಿಗೆ ಮಾಧ್ವ-ಪಾಂಡಿತ್ಯ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುತ್ತದೆ.[೨]

ಮಧ್ವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಬಗೆಗೆ 'ಕುವೆಂಪು' ಅವರು ಕೇಳಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಭಾಷೆ, ಲಯ, ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ, ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿಂದಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಾವೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು, ನಾವು ಉತ್ತರ ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿ ಮಾಧ್ವ-ಪರಂಪರೆ ತನ್ನನ್ನು ಪುನಃಶ್ಚೇತನಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅದು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳು ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲಷ್ಟು ತಪಸ್ಸಿದ್ಧಿಯನ್ನಾದರೂ ಈ ಪರಂಪರೆ ಎಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ? ಕೋಟ್ಯಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ, ಯಾವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆ, ಹೊರಗಣ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ? ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ತಪೋಭಂಗಿತವಾಗದ ಪಾರಾಯಣಗಳಿಗೆ ತಪೋಬಲದ ಶಕ್ತಿ ಹರಿದು ಬರುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ?[೩]

ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಆಳಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನೋಪಕರಣಗಳ ಅಂತಃಶುದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡು, ರೂಕ್ಷವಾಗಿದ್ದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನೋಪಕರಣಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ರಾಮಕೃಷ್ಣ-ವಿವೇಕಾನಂದ-ರಮಣ-ಗಾಂಧೀ-ವಿನೋಬಾರಂಥವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗೆ, ಭಾರತೀಯ ದ್ವೈತೇತರ ದರ್ಶನಗಳ ಸ್ಥಿತಿಸ್ಥಾಪಕತೆಯಿಂದಾದಷ್ಟು ಸಹಾಯ, ದ್ವೈತದ ನಿಬಿಡ, ಜಟಿಲ, ದರ್ಶನದಿಂದಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ನಿವಾಸೀ/ಅನಿವಾಸೀ ಅಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನವೆಂದ ತಕ್ಷಣ ದ್ವೈತೇತರ ದರ್ಶನಗಳು ಥಟ್ಟನೆ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವಂತೆ ದ್ವೈತವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂದರೂ ಅದರ ಮೇಲ್ಪದರಿನ ಭಕ್ತಿ, ಶರಣ್ಯತೆ, ಸಮರ್ಪಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ

ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರ ದಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಮಾಧ್ವ ತತ್ವದಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ಕನ್ನಡದ ದಾಸ-ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಇಂದಿನ ವಿದ್ವತ್‌ಲೋಕ ಎಷ್ಟೇ ಗೌರವವನ್ನು ತೋರಿದರೂ, ಅದೆಲ್ಲವೂ ಅನೇಕ ಗುಪ್ತ-ಸಂಕೋಚಗಳಿದ ಕೂಡಿದ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವ ನಿರ್ಮಾಪಕರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಕಟಣೆಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ಮಧ್ವರ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವ-ಮತವು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ವಿರೋಧ ಪಕ್ಷವಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೊದಲು ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ 'ಸರ್ವ ಜೀವೈಕ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಯಾವುದೇ ತತ್ವ ಸಂಕುಲಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಇದ್ದವರೂ, ಇನ್ನುಳಿದ ತಮ್ಮ ಸಮ-ಸಾಮಯಿಕ ತತ್ವ-ಸಂಕುಲಗಳ ತಳಿಗಳು ನಾಶವಾಗದಂತೆ, ಎಚ್ಚರವಹಿಸುವುದು ಸ್ವ-ತತ್ವ ಸಂಕುಲಗಳ ಅಳಿವು-ಉಳಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಲೋಚಿತವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಚಾರ-ತಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಮೃತವಾಗಿಯೋ, ಔಷಧಿಯಾಗಿಯೋ ಕಂಡ ಅಂಶಗಳು, ಇಂದು 'ವಿಷ'ಮಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಆ 'ವಿಷ'ದೊಳಗಿನ ಔಷಧೀಯ ಸಂಜೀವನಾತ್ಮಕ, ಗುಣಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು, ಅರೆಯುವ, ಸುಡುವ ಸೋಸುವ, ಹಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕವೂ ನಾವು ಮಾಡುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧ್ವರ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಮೂವರು ಕವಿಗಳು ಬರೆದ ಮೂರು ಪದ್ಯಗಳು, ಈ ಕಾರ್ಯದ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪ-ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತವೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ "ಅಧ್ವ-ಊರ್ಧ್ವ-ಮಧ್ವ", ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ "ಆನಂದತೀರ್ಥರಿಗೆ" ಸು.ರಂ. ಎಕ್ಕುಂಡಿಯವರ "ಅಗ್ನಿ ನಾರಾಯಣನ ಪೂಜೆಗಾಗಿ" ಈ ಮೂರೂ ಪದ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡದ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ, ಮತೀಯ ಪರಿಸರಗಳ ಹಂಗಿಲ್ಲದೇ ಮಧ್ವರನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಎಲ್ಲ ತತ್ವಗಳ ತೋಟದ ಫಲಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ನಿಶಿತ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬ್ಲೇಡುಗಳಿಂದ ಸಂಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಬೇಂದ್ರೆ, ತಮ್ಮದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕ ರಸಾಯನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಧ್ವರನ್ನೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ರುಚಿಯಾಗಿ, ಸತ್ವವಾಗಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಗರು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಣನ ಅವತಾರವೆನಿಸಿದ ಮಧ್ವರ ತತ್ವಗಳು, ಅವರ ಸುತ್ತಲಿನ ಸಮಕಾಲೀನ 'ಪ್ರಾಣಮುಖ್ಯ'ರ 'ವಾಸ'ಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಮೂಗು-ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡೂ, ಹೊಸ ಟಂಕಸಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬಳಕೆಗೆ ತರಲು ಆವ್ಹಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸು.ರಂ. ಎಕ್ಕುಂಡಿಯವರು ಆಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭವ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವುಕರಾಗಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಗರ ದಿಟ್ಟಗಣ್ಣು, ಬೇಂದ್ರೆಯ ಪಾಚಕ-ಶಕ್ತಿ ಇರದಿದ್ದರೆ, ಎಕ್ಕುಂಡಿಯವರ ಆಸ್ವಾದನೆಗೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಂದ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದುದನ್ನು (musts) ಅಡಿಗರಿಂದ ಮಾಡಲೇಬಾರದುದನ್ನು (nots) ಕಲಿತ ನನಗೆ, ಖಟ್ಟರ-ಪಂಥೀ ಮಾಧ್ವನಾಗುವುದು ಸುದೈವದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆರಾಧನೆಗಳು, ಬೆಳ್ಳಿ-

ಚಿನ್ನದ ರಥಗಳು, ಕ್ಯಾಸೆಟ್ಟುಗಳು, ಭಜನೆಗಳು, ಎರಡು-ಮೂರು ತಾಸಿಗೊಮ್ಮೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ತಿನ್ನಲೇಬೇಕಾದ ಆಧುನಿಕ ಕಾಯಿಲೆಯ, ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್ ಅವಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವವರು 'Enjoy' ಮಾಡುವ ಏಕಾದಶೀ-ಮಹಾತ್ಮೆಯ ಪ್ರವಚನಗಳು, ಇವೆಲ್ಲವುಗಳಾಚೆ ಇರುವ ಮಧ್ವರನ್ನು ನಾವು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಅಂಬೇಡಕರರು ಬುದ್ಧನನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡಂತೆ. ಗಾಂಧೀ ಮಂದಿರಗಳಾಚೆಗಿನ ರಾಮನನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಲ್ಲುತ್ತ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡಂತೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. (ಮಧ್ವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಸ್ವತಂತ್ರ 'ಮಾತು'ಗಳ ಸಮ-ಸಮ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲೇ ಅವರು ಆಧಾರವಾಗಿ ನೀಡುವ ಪ್ರಮಾಣ-ವಾಕ್ಯಗಳ, ಮಿಶ್ರಣವಿದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂವಾದಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ಬಹುಮುಖೀ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮಧ್ವರು - ನಮ್ಮ "ಶೂನ್ಯ-ಸಂಪಾದನೆ"ಯಂತೆ ಅದರೊಳಗಿನ ನಾಟಕೀಯ ಅಂಶಗಳ ಬದಲಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ "ಪೂರ್ಣ-ಸಂಪಾದನೆ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಗ್ರಂಥ ಸಮುಚ್ಚಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ 'ಮಧ್ವ-ಸಂಪಾದನೆ'ಯ ಬಗೆಗೆ ಪಂಡಿತರು ಏನಾದರೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಯೇ? ಎಂಬುದು ನನಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ.)

೨. ಮುಂಬೈ, ಮಂತ್ರಾಲಯ, ಉಡುಪಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಧಾರವಾಡ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಾಧ್ವ 'ವಿಚಾರ-ಶಾಲೆ'ಗಳು (School of Thouthgs) ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು, ಕೂಡ ವರ್ತಮಾನದ ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಕೀಲಿಸಿಕೊಂಡ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಲ್ಲ.

೩. ತರ್ಕಾತೀತವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು, ದಾಟುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ, ಮಾಧ್ವ-ಚಿಂತನೆ, ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗಿದ್ದ "ಅಪೌರಷೇಯ-ಪಠ್ಯ"ಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ, ಉಪಾಂಗವಾಗಿ ರೂಪಸಿಗೊಂಡ "ವರ್ಣನಿತ್ಯತ್ವವಾದ"ದಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು, ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಬೇಕಿದೆ.

೬

ಹೊಸ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಲಯಗಳು*

ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ

೧

ಈ ಹೊಸ ಯುಗದ ಕವಿಗಳು ಪತ್ರಿಕೆ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಪದ್ಯಜಾತಿ ಅನಂತವಾಗಿರುವಂತೆ ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ತೋರಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೇ ಚರಣ, ಚರಣಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟೇ ಅಕ್ಷರ ಅಥವಾ ಮಾತ್ರೆ ಎಂಬ ಕಟ್ಟಳೆಯೇ ಕಾಣಿಸದೆ, ಹೊಸ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನಾಯಕತೆ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿರುವುದು ವೈವಿಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಚರಣಗಳಿರಬೇಕು, ಅವು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಉದ್ದವಾಗಿರಬೆಕು, ಒಂದಕ್ಕೊಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ಜೋಡಿಸಬೇಕು - ಈ ಮೊದಲಾದ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಕವಿಗೆ ಹಿತವಾಗುವ, ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವ ನಿಯಮಗಳುಂಟೆಂದು ತೋರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಸದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ್ದು. ಇನ್ನು ಈ ವಿವಿಧ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಇಂಬುಗೊಟ್ಟು ಅದರ ಜೀವಾಳವಾಗಿ ಮಿಡಿಯುವ ನಡೆಗಳು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕದಷ್ಟೇನೂ ಗಹನವಾಗಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳನ್ನು ಎಣಿಕೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಂತೂ ನಿಜವಾಗಿ ಎರಡು ಕೈಗಳ ಬೆರಳುಗಳು ಕೂಡ ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಈ ಮೂಲಗತಿಗಳು ಯಾವುವು, ಅವುಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ ಹೇಗೆ, ಅಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಹೊಸ ಕವಿತೆಯ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೆದ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ತೆರೆದ 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳು', 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' - ಈ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯಖಂಡಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:

೧. ಮೊದಲು ತಾಯ ಹಾಲ ಕುಡಿದು,
ಲಲ್ಲೆಯಿಂದ ತೊದಲಿ ನುಡಿದು,
ಕೆಳೆಯರೊಡನೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದ

ಮಾತದಾವುದು
ನಲ್ಲೆಯೊಲವ ತೆರೆದು ತಂದ
ಮತದಾವುದು -

೨. ಲೋಕಂ ಪುಟ್ಟಲ್ ಲೋಕಂ ಸಾಯಲ್,
ದೇವತೆಗಳ ಗಣಮೆಲ್ಲಂ ಪಾಯಲ್,
ಒರ್ವನೆ ತಾಂಡವವಾಡುವ ರಾಜಾ,
ನಾಟ್ಯಂಗಲಿಸುವ ಓ ನಟರಾಜ,
ಕುಣಿವೆನ್, ಕಲಿಸೆನಗೀಗಳ್; ಬಾರಯ್,
ಓ ಶಿವ, ಬಾರಯ್!

೩. ಆಶೆಗಳು; ಆಶೆಯನು ಕನಲಿಸುವ ವಿಘ್ನಗಳು;
ಆಶೆಯೊಳಡಗಿ ಹೋಗುವ ಭಯಗಳು;
ಬಹುಕಾಲ ಮನಸಿನಲಿ ಮರಸಿದ್ದು ಬೆಳಸಿದ್ದ,
ಬಹುಕಾಲ ಬೆಳಸಿದ್ದ ವಾಂಛಿತಗಳು.

೪. ಚೆಲ್ವಿನ ನೆಲೆ, ಕಣ್ಗಳ ಬಲೆ, ಸುಖದೊಱತೆಯ ಬನವಾಸೀ,
ಬಳೆದಲೆದಾ ಕಾನ್‌ಮಲೆಗಳನ್ ಆನ್ ಮಱೆವೆನೆ, ಬನವಾಸೀ!
ಭಾರತದೀ ಸುಟಿಗಾಳಿಗೆ ಸಿಲ್ಕುತೆ ನಾನ್ ತಱಗಾದೆನ್;
ಪೆಱೆ ತುಂಬುತೆ, ಪೇಱೆ ತೇಯುತೆ, ಮನೆಗಾಣದೆ ಬಡವಾದೆನ್;
ನಿನ್ನನೆ ನೆನೆನೆನೆದೋ ತಾಯ್, ಪಂಬಲಿಸುವ ನೋವೊಂದೇ!
ಇನ್ನೆನಗೇನಾಸೆಗಳೋ, ಪಾರ್ಪುದು ನಾನ್ ಸಾವೊಂದೇ!

೫. ಒಲಿದುದಾಯಿತು, ನಲಿದುದಾಯಿತು,
ನೊಂದುದಾಯಿತು, ಬೆಂದುದಾಯಿತು.
ಇಲ್ಲೆ ನರಕವ ಕಂಡುದಾಯಿತು;
ಎಲ್ಲಿ ಆಯಿತು ನಮಗೆ, ನಲ್ಲೆ.

೬. ನೋಟಸಿಂಗರದ ತೋಟದೊತ್ತಿನಲಿ
ಮುಸುಕುಕೊಂಬೆಗಳ ನೆರಳಲಿ,
ಮೇಳದೊರಗಿರುವರೇಳು ಕನ್ನೆಯರು
ಮಿಸುನಿ ಜಿಂಕೆಗಳ ತೆರದಲಿ.....

ಈ ಪದ್ಯಗಳ ನಡೆಗೆ ಗಮನಕೊಟ್ಟು ಓದುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಥವಾ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ನಿಯತವಾದ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ತಾಳ ಹಾಕಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ; ಉತ್ಸಾಹಶಾಲಿಗಳು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಬಿಡುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಅಂಗಚೇಷ್ಟೆಯಿಲ್ಲದೆ ಪದ್ಯದ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ತಾಳದ ನೆಲೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪದ್ಯವಾಚನದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದು

ಹೀಗೆಯೇ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೇಲಿನ ಮೊದಲನೆಯ ಪದ್ಯದ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ:

ಮೊದಲು ತಾಯ ಹಾಲ ಕುಡಿದು

ಇಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಮುಮ್ಮ್ರಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಸೂಚಿಸಿರುವ ಅಕ್ಷರಗಳ ಮೇಲೆ ತಾಳಗಳು ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿತ ಹೊರತು ಪದ್ಯದ ನಡೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ತಾಳಗಳು ಬೀಳುವಾಗ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ನಡುವೆ ಒಂದೇ ಸಮನಾದ ಕಾಲದ ಅಂತರವಿರುತ್ತವೆಂಬುದು ಅನುಭವದ ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ ನಿಯತವಾದ ಕಾಲದ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ತಾಳಗಳು ಆವರ್ತನೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ (Rhythm) ಲಯ ಎಂದು ಹೆಸರು. "ಲಯ"ದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹಿಗ್ಗಲಿಸಿ, ಸದೃಶಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮ ಬದ್ಧತೆ ಗೋಚರವಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅದು ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ, ಮಾನವನ ಒಟ್ಟು ಜೀವನಕ್ಕೇ ಲಯವು ಮೂಲಸೂತ್ರ. ಅವನು ನಡೆಯುವಾಗ ಇಡುವ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅಂತರವಿರುತ್ತದೆ; ಅವನ ನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುವ ರಕ್ತವು ಹೃದಯದಿಂದ ಅಳತೆ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟು ಉಕ್ಕುತ್ತದೆ; ಅವನು ಬಿಡುವ ಉಸಿರು ನಿಮಿಷಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಸಲ ಎಂಬಂತೆ ನಿಯಮದಿಂದ ಆಡುತ್ತದೆ. ಮಾನವನನ್ನಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಸಮಸ್ತ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಲಯ ನಡೆಸುತ್ತಿದೆ. "ಕುಣಿತಿಲ್ದ ಜಗ ಇಲ್ಲಾ!" ಆದ್ದರಿಂದಲೇ,

ಹಗಲಿರಳ ತಾಳಕ್ಕ
ಮುಗಿಯದ ಕಾಳಕ್ಕ
ಜನುಮಗಳ ಮ್ಯಾಳಕ್ಕ । ಕುಣಿಯೋಣು ಬಾ ...

ಎಂದು ಕವಿ ಹಾಡಿರುವುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ, ಮಾನವನಿಗೆ ಆನಂದ ಕೊಡುವ ಕಾವ್ಯ, ಗಾಯನ ಮೊದಲಾದ ಲಲಿತಕಲೆಗಳು ಲಯದ ಆಧಾರವನ್ನೇ ಹಿಡಿದು ನಿಂತಿರುವಲ್ಲಿ ಏನಾಶ್ಚರ್ಯ?

ನರ್ತನದ ಲಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಪದ್ಯ ಮೊದಲು ಉದಿಸಿತೆಂದು ಸಂಶೋಧಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪದ್ಯದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಲಯವೇ ಅದನ್ನು ಗದ್ಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾಳತಾಳಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ನಿಯತವಾಗಿ ಬರುವ ಕಾಲದ ಅಂತರವನ್ನು ಅಕ್ಷರಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆ ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ತಾಳಗಳ ನಡುವೆ ಬರತಕ್ಕ ಅಕ್ಷರಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ "ಗಣ"ವೆಂದು ಹೆಸರು. (ಈ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ, ಕೊನೆಯ ತಾಳದ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುವ ಅಕ್ಷರ ಸಮುದಾಯವೂ ಸೇರುತ್ತದೆ,) ನಾವು ಹಿಂದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಚರಣದಲ್ಲಿ, "ಮೊದಲು", "ತಾಯ", "ಹಾಲ", "ಕುಡಿದು" - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಗಣಗಳಿವೆ. ಪದ್ಯದ ಒಂದು ಚರಣದಲ್ಲಿ ಲಯ ಪ್ರತೀತಿ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೂಡಿರುವ ಗಣಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಕಾಲ ಸರಿಸಮನಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕೂಡಿರುವ ಗಣಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಕಾಲ

ಸರಿಸಮನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಗಣವೇ ನಮ್ಮ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಮಾನದಂಡ.

ಅಕ್ಷರಗಳು ಕೂಡಿ ಗಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಕ್ಷರಗಳೆಲ್ಲದರ ಉಚ್ಚಾರಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅಳತೆಯ ಕಾಲ ಹಿಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹ್ರಸ್ವಸ್ವರಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆ ಕಾಲ ಸಾಕು; ದೀರ್ಘಸ್ವರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ಬೇಕು. ಒಂದು ಸ್ವರದ ಮುಂದೆ ಒತ್ತಕ್ಷರ ಮೊದಲಾದವು ಇದ್ದರೆ, ಆ ಸ್ವರವು ಹ್ರಸ್ವವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಒಟ್ಟು ಕಾಲವು ದೀರ್ಘವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು "ಲಘು", "ಗುರು" ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ, ಲಘುವಿನ ಉಚ್ಚಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾತ್ರೆಯ ಕಾಲವೆಂದೂ, ಗುರುವಿನ ಉಚ್ಚಾರಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮಾತ್ರೆಯ ಕಾಲವೆಂದೂ ನಿಷ್ಕರ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಲಘು ಗುರುಗಳಿಗೆ ಇದೇ ಕಾಲಪರಿಮಾಣವಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪ ಎಳೆದು ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಲಘುವನ್ನು ಉದ್ದ ಮಾಡಬಹುದು; ತ್ವರಿತವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಅಥವಾ ಮುಂದಿನ ಒತ್ತಕ್ಷರ ಮೊದಲಾದದ್ದನ್ನು ತೇಲಿಸಿ ಗುರುವನ್ನು ಮೊಟಕು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೂ ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮಾತ್ರೆಯ ಬೆಲೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸರಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಗಣಗಳ ಕಾಲನಿರ್ಣಯಕ್ಕಂತೂ ಇಂಥ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ, ಸುಲಭವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಅಳತೆ ಕಡ್ಡಿ ಅವಶ್ಯಕ. ಇದರ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ.[೧]

ಇನ್ನು, ಆಗಲೇ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಆರು ಪದ್ಯಖಂಡಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗೋಣ. ಇವುಗಳ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣಗಳನ್ನು ತಾಳಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಗಣಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದರೆ ಈ ರೀತಿ ಆಗುತ್ತದೆ :

U U U — U — U U U U
೧. ಮೊದಲು | ತಾಯ | ಹಾಲ | ಕುಡಿದು |

— — — — — — — —
೨. ಲೋಕಂ | ಪುಟ್ಟಿಲ್ | ಲೋಕಂ | ಸಾಯಲ್ |

— U U U — U U U U U U U U — U U U
೩. ಆಶೆಗಳು | ಆಶೆಯನು | ಕನಲಿಸುವ | ವಿಘ್ನಗಳು |

— U U U U — U U U U U U U U U U U U U — —
೪. ಚೆಲ್ವಿನ ನೆಲೆ | ಕಣ್ಣಿಳ ಬಲೆ | ಸುಖದೊಜಿತೆಯ | ಬನವಾಸೀ |

U U U — U U U U U — U U
೫. ಒಲಿದು | ದಾಯಿತು | ನಲಿದು | ದಾಯಿತು |

— U — U U U — U — U U U
೬. ನೋಟ | ಸಿಂಗರದ | ತೋಟ | ದೊತ್ತಿನಲಿ |

ಈ ಚರಣಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ನಡೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಒಂದನೆಯದರಲ್ಲಿ ೩ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳು ಬಂದಿವೆ; ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಗಣಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಮಾತ್ರೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ೪, ೫ ಮತ್ತು ೬ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳು ಬಂದಿವೆ. "ಒಲಿದುದಾಯಿತು ನಲಿದುದಾಯಿತು" ಎಂಬ ಚರಣದಲ್ಲಾದರೆ, ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಗಣಗಳು ಸಾಲಾಗಿ ಬಾರದೆ ೩ ಮಾತ್ರೆಯದರ ಮುಂದೆ ೪ ಮಾತ್ರೆಯದು ಅನುವೃತ್ತವಾಗಿ ಬರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಇರತಕ್ಕುದ್ದು ೭ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳು ಎರಡು. ಈ ಗಣ ದೀರ್ಘವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ; ಇದರಲ್ಲಿ ಒಳತಾಳ ಬಿದ್ದು ಒಂದೊಂದೂ ೩+೪ ಎಂಬಂತೆ ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆಯೇ "ನೋಟಸಿಂಗರದ ತೋಟದೊತ್ತಿನಲಿ" ಎಂಬ ಚರಣದಲ್ಲೂ ಇರುವುದು ಎರಡೇ ಗಣ—೮ ಮಾತ್ರೆಯ ಎರಡು ಗಣ; ಅದರ ಒಳವಿಭಾಗ ೩+೫ರಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ, ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ೩, ೪, ೫, ೬, ೭ ಮತ್ತು ೮ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ಲಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಮಾತ್ರಾ ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ[೨] ಇವೇ ತಳಹದಿ.

ಈ ಆರು ಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊರತು ಮಿಕ್ಕು ಯಾವುವೂ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದವಲ್ಲ. ೩ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವು ಉತ್ಸಾಹರಗಳೆ, ಭೋಗ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲೂ, ೪ ಮಾತ್ರೆಯದು ಮಂದಾನಿಲರಗಳೆ, ಶರಷಟ್ಪದಿ, ಪರಿವರ್ಧಿನೀ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲೂ, ೫ ಮಾತ್ರೆಯದು ಲಲಿತರಗಳೆ, ಕುಸುಮಷಟ್ಪದಿ, ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲೂ, ೭(=೩+೪) ಮಾತ್ರೆಯದು ಭಾಮಿನೀಷಟ್ಪದಿ ಗೋವಿನ ಕಥೆಯ ಮಟ್ಟುಗಳಲ್ಲೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ನಮಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ೮(=೩+೫)ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವನ್ನು[೩] ಪಂಪನು ರಗಳೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ (ಪಂಪ ಬಾರತ, ೩.೨೨) ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದನು; ಹತ್ತು ಶತಮಾನಗಳೀಚೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಅದು 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳ'ಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿತ್ತು. ೬ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ಧಾಟಿ ಮಾತ್ರ, ಈ ಲೇಖಕನಿಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದು; 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ನಾಟಕದಲ್ಲೇ ಅದರ ಆವಿರ್ಭಾವವಾದದ್ದು.[೪] ಅಲ್ಲಿಂದೀಚೆಗೆ ಈ ಧಾಟಿ ಕವಿಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿ, ಒಳ್ಳೊಳ್ಳೆಯ ಗೀತೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ.

ಈಗಿನ ಕವಿಗಳು ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿ ರಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಪದ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಆರು ಧಾಟಿಗಳಲ್ಲೇ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾತ್ರಾ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಲಯಗಳು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ? ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಯೋಚಿಸುವುದು ಅಶಕ್ಯವೇ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಏಳಬಹುದು. ಕೇವಲ ಗಣಿತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇನ್ನೆರಡು ಲಯಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವುಂಟು. ಮೇಲೆ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ೩ ಮಾತ್ರೆಯದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಿರಿಯದು. ಮಾತ್ರಾ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕಡಿಮೆಮಾಡಿ ೨ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಅತಿ ಹ್ರಸ್ವವಾಗುತ್ತದೆ; ತಾಳತಾಳಕ್ಕೆ ಅಂತರ ಬಲುಕಿರಿದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ೨ ಮಾತ್ರೆಯ ಎರಡು ಗಣಗಳಿಗೂ ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಒಂದು ಗಣಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಭೇದವೇನೂ

ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಉಳಿದದ್ದು ೯ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ನಡೆ. (ಇದನ್ನು ೩ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಉಪಗಣಗಳು (೪+೫ ರಂತೆ ಒಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.) ಈ ಗಣವು ಗಮನಾರ್ಹವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಗೀತದ ತಾಳಗಳಲ್ಲಿ ೯ ಮಾತ್ರೆಯ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ಜಾತಿಯೊಂದಿರುವುದು ಪೋಷಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಗಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ "ಪ್ರೌಢ ಷಟ್ಪದಿ"ಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕವಿಗಳು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ." ಉದಾಹರಣೆಗೆ

೭. ಕಡುಕಂಗೊಳಿಪ ಕರ್ಣಾಟಕ ತಾಯುಮಂ
ಬೆಡಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೆಲನಮುಮಂ
ಪೊಡಮಡುವೆಂ ಬಿಡದಖಿಲ ಕಬ್ಬಿಗರುಮಂ ಪಂಡಿತ ಪಾಮರರುಮಂ |
ಇಡುವೆಂ ನಿಮ್ಮೆದುರು ಬಡವಂ ಬಸವನಾಂ
ದಿಡ ಬಕುತಿಯ ಪಿಡಿದು ಕನ್ನಡ ಷಟ್ಪದಿಯ
ತೊಡಕಂ ಬಿಡಿಸಲೊಂದಂ ಗಡ ಬೇಡುವೆಂ ಕುಡುವುದಿದಕೆ ಸಲಹೆಯಂ ||

ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ, ಲಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೪ ೫ ೪ ೫

"ಕಡುಕಂ | ಗೊಳಿಪ ಕ || ರ್ಣಾಟಕ | ತಾಯುಮಂ...." ಈ ರೀತಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಗಣವಿಭಾಗವಾಗಬೇಕು; ಎಂದರೆ, ೯ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ೪ ಮಾತ್ರೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಒಳತಾಳ ಬೀಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಉಪಗಣಗಳಿಂದ ಒಂದು ದೀರ್ಘಗಣವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ನಿಯಮವೊಂದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ: ಈ ಎರಡು ಉಪಗಣಗಳಿಗೂ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ಸುಲಭಗ್ರಾಹ್ಯವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರಬೇಕು. ೭ ಮತ್ತು ೮ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವುಂಟು. ೭=೩+೪; ಈ ಎರಡು ಉಪಗಣಗಳಿಗೂ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ೩:೪=೧:೧/೩ರಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆ; ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಸರಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು. ೮ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದಲ್ಲಂತೂ ಈ ಅಂತರ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ-೩:೫=೧:೧೨/೩. ೯ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದಲ್ಲಾದರೆ ಈ ಅಂತರ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ-೪:೫=೧:೧೧/೪; ಇಲ್ಲಿಯ ಉಪಗಣಗಳಿಗಿರುವ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಲಯವನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬದಲು, ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಕ್ಕೂ ೫ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಬೆಲೆ ಕೊಟ್ಟು ಸಮೀಕರಣ ಮಾಡಿ ಓದೋಣವೆಂದರೆ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮಾತ್ರೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಲಿ ಆಗದಿರಲಿ, ೯ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣ ಶ್ರಾವ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೋ ಪ್ರಕೃತ ಲೇಖಕನ ಅನುಭವದ ವಿಷಯ. ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ೯ ಮಾತ್ರೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಜಾತಿ ಅಪ್ರಚುರವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಛಂದಸ್ಸಿನ ಜೀವಾಳ ಲಯ; ಲಯವನ್ನು ರೂಪಿಸತಕ್ಕವು ಗಣ ಲಯ. ನಮ್ಮ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಗಣಿತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರೆಯೇ ಕನಿಷ್ಠ ಮಾಪಕವಾದರೂ ಅದರ ಉಪಯೋಗವೆಲ್ಲಾ ಗಣವನ್ನು ಅಳೆಯುವುದರಲ್ಲಿ. ಮಾತ್ರಾಸಂಖ್ಯೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗಣಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ; ಗಣವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಕೆಲಸ ಮುಗಿಯಿತು. ಚರಣದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಗಣವೇ ಹೊರತು ಮಾತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಒಂದು ಚರಣವನ್ನು ಗಣಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಲು ಆಗದಿದ್ದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರೆಗಳ ಲೆಕ್ಕ ಸರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಲಯ ಪ್ರತೀತಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿ:

UUUUU — —U UU—U UU—U
೮. ಜಡಿಮಳೆಯು |ಹೋ ಎಂದು | ಸುರಿದಿತ್ತು; | ಬಿರುಗಾಳಿ
(೨೦ ಮಾತ್ರೆ)

UUUU—U —UU—U —U—U
ಬಲೆಗೊಳಗಾದ ಕೇಸರಿಯಂತೆ ಗರ್ಜಿಸಿತ್ತು
(೨೦ ಮಾತ್ರೆ)

ಎರಡು ಚರಣಗಳಲ್ಲೂ ಸಮನಾಗಿ ೨೦ ಮಾತ್ರೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಲಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೂ ಎಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸ! ಮೊದಲನೆಯದರೊಳಗೆ ತಾಳ ಬೀಳುವ ಕಡೆ ಹೊಸ ಗಣವು ಹೊಸ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಮೊದಲಾಗುವುದರಿಂದ ಲಯ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಗಣ ವಿಭಜನೆ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಹತ್ತು ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನೇ

UU U U—U —U

ನೋಡೋಣ : ಬಲೆಗೊಳಗಾದ ಕೇಸ" - ಇಲ್ಲಿ ತಾಳಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಗಣಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಬೇಕಾದರೆ "ಗಾ" ಎಂಬ ಗುರುವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಗಣಕ್ಕೂ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಂದಿನ ಗಣಕ್ಕೂ ಹಂಚಿ ಕೊಡಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಸೀಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಲಯ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ.

ತಾಳ ಬೀಳುವ ಕಡೆ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸದೆ ಗಣವಿಭಾಗ ಮಾಡುವಂತಿದ್ದರೆ ಸಾಕೆ? ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಚರಣದ ಧಾಟಿ ಕಿವಿಗೆ ಇಂಪಾಗುತ್ತದೆಯೆ? - ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ:

೯. ಧ್ವನಿಸಿ ಬಯಲಾಗುತಿಹ ಸುರಗಾನದಂತೆ
ಕನಸಿನಲಿ ಗೈದಿರುವ | ಮೃತ ಪಾನ | ದಂತೆ.

ಇಲ್ಲಿಯದು ೫ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ನಡೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣ ಸರಾಗವಾಗಿ ಓಡುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ತಾಳ "ಮೃ" ಎಂಬ ಅಕ್ಷರದ ಮೇಲೆ ಬೀಳ ಬೇಕಷ್ಟೆ; ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ "ಮೃ" ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಉಚ್ಚರಿಸಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯ ಪದಚ್ಛೇದವು "ಗೈದಿರುವ+ಮೃತಪಾನ"

ಎಂದಾಗಿ ಕವಿಯ ಆಶಯವೇ ಕೆಡುತ್ತದೆ. "ಅಮೃತಪಾನ" ಎಂಬ ಪದಸ್ವರೂಪ ಹೊಳೆಯ ಬೇಕಾದರೆ, "ವ" ಎಂಬ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಒತ್ತಬೇಕು; ಆಗ ಲಯ ಕೆಡುತ್ತದೆ.

೧೦. ವಿಪ್ಲವ ಮೂರ್ತಿಯ ಸಖನಾಗಿಹನೈ
ಕವಿಗರ | ಸುಗಿರಸು | ಗಳ ಋಣವಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ ೪ ಮಾತ್ರೆಗಳಿಗೊಂದು ಬಾರಿ ತಾಳ ಸರಿಯಾಗಿ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಗಣ "ಸು" ಎಂಬ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಮೊದಲಾಗಬೇಕು; ಅದರ ಮೇಲೆ ತಾಳ ಬಿದ್ದರೆ "ಸುಗಿರಸು" ಎಂಬ ಯಾವುದೋ ವಿಚಿತ್ರ ಪದದ ಪ್ರತೀತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳು:

೧೧. ಅಂಧನೃಪ ನೀ ಮರುಳೆ | ಸಗಿ ನಮ್ಮ ಬರಿಸಿದೈ
ಅಂದು ತೋರಿದೆ ವಾರಣಾವತವನು.

೧೨. ಮೂಡಲು ಬಿಳುಪೇರಲು ಬೆಚ್ಚಿದರು
ಓಡಿ ದರಡವಿಯೆ | ದೆಯ ಸೇ | ರಿದರು.

- ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದಪ್ಪಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ "ಸ", "ದೆ" ಎಂಬ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ತಾಳಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒತ್ತಿದರೆ ಶಬ್ದದ ಪ್ರತೀತಿಯೇ ಕೆಡುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅನುಚಿತವಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ಕವನದಲ್ಲಿ,

೧೩. ನನ್ನಳವು ತಿಳಿದರೂ,
ನಿನ್ನ ಮುನಿಸಿರಿದರೂ,
ಮೊಂಡಾಟವು ಬಿಡದಲ್ಲ!

ಎಂದು ಮೊದಲು ಬರೆದೆನು. ಮಾತ್ರೆಗಳ ಲೆಕ್ಕವೇನೋ ಸರಿಹೋಯಿತು; ಆದರೆ ಕೊನೆಯ ಚರಣವನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ೫ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ಲಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. "ಮೊಂಡಾಟವು | ಬಿಡದಲ್ಲ" ಎಂದೋ "ಮೊಂಡಾಟವು ಬಿಡ | ದಲ್ಲ" ಎಂದೋ ಗಣಗಳು ಒಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. "ಮೊಂಡಾಟವಣಗದಲ್ಲ!" ಎಂದು ಚರಣವನ್ನು ತಿದ್ದಿದ ಮೇಲೆ ಲಯವೂ ಅರ್ಥವೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾದವು.

ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವೇನು? - ಪದ್ಯದ ಲಯಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಟ್ಟು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೊದಲ ಒಂದೆರಡು ಚರಣಗಳನ್ನು ದಾಟುವಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಪದ್ಯದ ನಡೆ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಬಳಿಕ, ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನೇ ಮೀಟುತ್ತಾ, ತಾಳಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಗಣದ ಮೊದಲ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಒತ್ತುತ್ತಾ ಮುಂದೆ ಸಾಗುತ್ತೇವೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ಮಾಡಿದ ಹೊರತು ನಮಗೆ ಗಣವಿಭಾಗ ಅರಿವಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಲಯದ ಅನುಭವ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಬಗೆಯ ಒತ್ತನ್ನು ತಾಳಬೇಕಾದರೆ, ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದರೆ, ಗಣದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರ್ಹತೆ ಇರಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಹತೆ ಪದದ ಎಲ್ಲ ಅಕ್ಷರಗಳಿಗೂ ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಉಚ್ಚಾರಣೆ ಸಬಲ, ಇನ್ನು ಕೆಲವಕ್ಕೆ ದುರ್ಬಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿರುವ ಹಾಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ವರಾಘಾತವು (Accent) ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನಿಜ; ಆದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ವೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪದದ ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ವರದಮೇಲೆ ಆಘಾತವಿರುತ್ತದೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದುರ್ಬಲ. ಸ್ವರವು ಗುರುವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ, ಪದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆಘಾತ ವನ್ನು ತಡೆಯಬಲ್ಲದು.[೬]

ಛಂದಸ್ಸಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದು ಪದ್ಯಕಾರನ ಕೆಲಸ. ಒಂದು ಕಡೆ, ತಾಳಮಾನವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಆಡುವ ಮಾತಿನ ಜೀವಸ್ವರಗಳು ಕೆಡದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಗಾಯಕನಿಗೆ ಹಾಡಿನ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಎಳೆದು ತೇಲಿಸಿ ಒತ್ತಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವುಂಟು; ಅವನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ನಲುಗಿದರೂ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು. ಪದ್ಯಕಾರನಿಗೆ ಈ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪದ್ಯದ ಗಣಗಳು ತನ್ನನ್ನು ಆ ಕಡೆಗಷ್ಟು ಈ ಕಡೆಗಷ್ಟು ಹರಿದು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಪದವು ಸುಮ್ಮನೆ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪದದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಕ್ಷರದಿಂದ ಗಣ ಮೊದಲಾದರೆ ಸರಿ; ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ, ತಾಳವೊಂದು ಕಡೆ ಜಗ್ಗಿದರೆ ಸ್ವರದ ಒತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಜಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಲಯ ನೆಲದಪ್ಪಿ, ಪದ್ಯ ಗಂಟುಗಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ, ಗಣಕ್ಕೊಂದು ಪದವನ್ನಿಡುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಸರ್ವಥಾ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಂಥ ಪದವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಬೇಸರಪಡಿಸುವುದು ಬೇರೊಂದಿಲ್ಲ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಿಯಮವೂ ಬೇಕು, ವೈವಿಧ್ಯವೂ ಬೇಕು. ಇವೆರಡನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವುದೇ ಕವಿಯ ಮುಂದಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದರ ಮೇಲೆ, ಪದದಲ್ಲಿ ಆಘಾತವನ್ನು ಸಹಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಅದರ ಮೊದಲ ಸ್ವರವೊಂದೇ ಅಲ್ಲ; ಮಿಕ್ಕ ಸ್ವರಗಳೂ ಸಮಯೋಚಿತವಾಗಿ ತಾಳದ ಏಟನ್ನು ತಡೆಯಬಲ್ಲವು. ಪದ್ಯದ ಶ್ರುತಿ ಎಲ್ಲಿ ಸಹ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಲ್ಲಿ ಅಸಹ್ಯ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಕೆಲವು ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಹೊರಡು ವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ :

ಪದದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಲಘುಸ್ವರಗಳಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಸ್ವರ ಅತಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ; ತಾಳದ ಒತ್ತನ್ನು ಅದು ಎಷ್ಟು ಮಾತ್ರಕ್ಕೂ ತಡೆಯಲಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಮೇಲಿನ ೯, ೧೧ ಮತ್ತು ೧೩ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಯತಿಭಂಗ[೭]ವಾಗಿ ರುವುದು.

ಪದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಲಘುವಿನಿಂದಲೂ ಹೊಸ ಗಣ ಆರಂಭವಾಗಬಾರದು. ಮೇಲಿನ ೧೦ ಮತ್ತು ೧೩ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೋಷವಿದೆ.

ಗುರು ಪದದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಸರಿಯೆ, ಒತ್ತನ್ನು ತಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ, ಪದದ ಎರಡನೆಯ ಸ್ವರವೇ ಆಗಲಿ ಕೊನೆಯ ಸ್ವರವೇ ಆಗಲಿ ಗುರುವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದರಿಂದ ಗಣ ಮೊದಲಾದರೂ ಯತಿ ಕೆಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಉದಾಹರಣೆ : ಪದದ ಎರಡನೆಯ ಸ್ವರಕ್ಕೆ

೧೪. ಚಟಪಟ ಗುಟ್ಟಿ ಚ | ಟಾಕಿಯು ಮುಂಗಡೆ ಠೀವಿಯ ತೋರುತ ಬರುತಿರಲು

೧೫. ಪುರುಷಬಲವ ಬೆಳಗಿರೆನುತ ಜಡರ ಫಳಿದು ಮೊಳಗುತಂ
ಪರಿವಳೀ ಕ | ವೇರತನಯೆ ಧೀರಜನನಿಯೆನಿಸುತುಂ.

ಪದದ ಕೊನೆಯ ಸ್ವರಕ್ಕೆ -

೧೬. ಸುಖದ ದುಃಖದ ವಿಪುಲವೇಣಿ, ಪನ್ನಗವೇಣಿ,
ಭಾಗ್ಯದೇವತೆಯ ಕೊರ | ಲಿಂ ಬಿದ್ದ ಕಟ್ಟಾಣಿ.

"ಮುಡಿ"ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತು.[೯] ಇದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಲಘುವಾಗಿದ್ದಾಗ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುರುವಿನ ಬೆಲೆಯಾದರೂ ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಇದರ ಮೇಲೆ ತಾಳ ಬಿದ್ದಾಗ ಯತಿಭಂಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂತೂ, ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಎರಡು ಗಣಗಳಿಗೆ ಹಂಚುವುದಾದರೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ೨ ಮಾತ್ರೆಯಷ್ಟು ಅಕ್ಷರಗಳಾದರೂ (ಎಂದರೆ ಎರಡು ಲಘುಗಳು ಅಥವಾ ಒಂದು ಗುರು) ಒಂದೊಂದು ಗಣಕ್ಕೆ ಸೇರಬೇಕು. ("ಚಟಾಕಿ", "ಕವೇರತನಯೆ" - ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪದದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲಘುವಾದ ಒಡನೆಯೇ ಗುರು ಬಂದರೆ ಈ ನಿಯಮ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.) ಈ ಕೆಳಗಿನ ಚರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿ :

೧೭. ನಿನ್ನಾ ಮೋಹದ ನಡುವನು ಬಳಸುವ
ಚಿನ್ನದ ಕಟ್ಟಾ ಗಲು | ಬಯ | ಕೆ.

೧೮. ಮದುವಣಿಗನೊಪ್ಪುತಿರಲವನ ಕೈ | ಗಳ ಬಿಗಿದು
ಪದೆದು ಕೊಂಡೊಯ್ದೊರಗಿ | ಸಿದ ರುದ್ರಭೂಮಿಯಿದು.

ಮೇಲೆ ೧೩ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯ "ಮೊಂಡಾಟವು ಬಿಡದಲ್ಲ" ಎಂಬ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟುಹೋದ ಯತಿ "ಮೊಂಡಾಟವಣಗದಲ್ಲ" ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸರಿಹೋಯಿತು? ಈ ತಿದ್ದಿದ ಚರಣದಲ್ಲಿ ತಾಳ ಬೀಳುವ ಕಡೆ ಸಂಧಿಯಾಗಿ ಕ್ಲೇಶವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಅಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಆಘಾತ ಬೀಳುವುದು ಅದರ ಸ್ವರದಮೇಲೆ. ಇಲ್ಲಿ "-ವಣಗದ-" ಎಂಬ ಗಣದ ಆದಿಸ್ವರವಾದ "ಅ" ಎಂಬುದು "ಅಣಗದು" ಎಂಬ ಪದದ ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ವರವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ತಾಳದ ಒತ್ತನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವರಕ್ಕೆ "ಮೊಂಡಾಟವು"

ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಪದದ "ವ್" ಎಂಬ ವ್ಯಂಜನ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಏನೂ ತೊಂದರೆಯಾಗಿಲ್ಲ; ಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮಹತ್ವವೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸಂಧಿ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಗಣವನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡುವುದು ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರೂಢಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲೇ ಎಷ್ಟೋ ನಿದರ್ಶನಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು :

೧೯. ಅತ್ತ | ರತ್ತ | ರತ್ತ | ರೆಂದು
ಹೊತ್ತು ಮೂರು ನುಡಿವೆ ನೀನ್.

೨೦. ನೂರು ತೋಟಗಳಲಿ ನಿಂತು
ಚೆಲುವು ನಗುತ | ಲಿರುವು | ದೆಂತು!

೨೧. ಚಿಮ್ಮುತ ಎಲೆಯಿಂ | ದೆಲೆಯೆಡೆಗೆ
ಚಿಮುಕಿಸಿ ಮೋಹವ | ನಡಿಗಡಿಗೆ.

೨೨. ನಕ್ಷತ್ರ | ದುಪ್ಪರಿಗೆ ತುತ್ತ ತುದಿಯಲಿ ನಿಂತು
ಅಕ್ಷಯದ ಆನಂದ | ವುಣುವರಸಿಯಾಗೆ !

೨೩. ಎಮ್ಮ ಮನೆ | ಯಂಗಳದಿ ಬೆಳೆದೊಂದು ಹೂವನ್ನು
ನಿಮ್ಮ ಮುಡಿ | ಲೊಳಗಿಡಲು ತಂದಿರುವೆವು.

ಆದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೂ ಪದಚ್ಛೇದವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. "ನಡತೆಯಲಿ" ಎಂಬುದನ್ನು "ನಡತೆ | ಯಲಿ" ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿದರೆ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಭೇದವು ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಿಗೆ ನಡುವೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ "ನಡ | ತೆಯಲಿ" ಎಂಬುದು ಸರಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಸದಲ್ಲೂ ಹೀಗೆಯೇ :

೨೪. ಕಾರ್ಮುಸುಕು ರಾತ್ರಿ ಬೆ | ಳ್ಗುದುರೆಗಳ ಸೂರ್ಯಂಗೆ ಬೆನ್ನಿತ್ತು ಸರಿಗುಂ.

ಇಲ್ಲಿ "ಬೆಳ್ಗುದುರೆಗಳ (=ಬೆಳ್ | ಗುದುರೆಗಳ)" ಎಂಬ ಕಡೆ ಭೇದವು ಸಹಜವಾಗಿದೆ, ಹಿತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು "ಬೆಳ್ಗು | ದುರೆಗಳ" ಎಂಬಂತೆ ಒಡೆಯ ಬೇಕಾಗಿ ಬಂದರೆ ಅಸುಖವುಂಟಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂತೂ ಗಣವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಪ್ರತೀತಿಗೆ ಭಂಗವುಂಟಾಗದಂತೆ ಕವಿ ಮೈಯೆಲ್ಲಾ ಕಣ್ಣಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.[೯]

೨೫. ..... ಕರಯುಗದಿ
ವಿಜಯಮಾಲೆಯನಾಂತು, ಗಜಪುರದ ಕಡೆಗೊರ್ಮೆ
ಮಣಿಪುರದ ಕಡೆಗೊರ್ಮೆ ಬಗೆಯನಿರ್ಕಡೆ ಮಾಡಿ
ಒಲವಿನುಯ್ಯಾಲೆಯಲಿ ನಲಿದಳ್ ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ!

ಇಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಚರಣದ ನಡೆ ಹೇಗೆ? -

ಒಲವಿನು | ಯ್ಯಾಲೆಯಲಿ | ನಲಿವಳ್ ವಿ | ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ |

ಎಂದು ಗಣಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿದರೆ "ವಿ | ಜಯ" ಎಂಬ ಕಡೆ ಯತಿಭಂಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಚರಣವನ್ನು, "…. | ನಲಿದಳ್ ^ | ವಿಜಯಲ | ಕ್ಷ್ಮಿ !" ಎಂದು ಓದಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಗ, ಮೂರನೆಯ ಗಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರೆಯ ಕಾಲದ ಮೌನ ಅಥವಾ ವಿರಾಮ ಬರುತ್ತದೆ. (ಇದನ್ನು ^ ಈ ಚಿಹ್ನೆಯಿಂದ ತೋರಿಸಿದೆ); ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ಮುಡಿ" ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಸರಳರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದುಂಟು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ ವೇನೆಂದರೆ, ವಿರಾಮ ಬರುವ ಕಡೆ ಪದದಲ್ಲೂ ವಿರಾಮಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರಬೇಕು; ಮುಡಿಯೊಂದಿಗೆ ಭಾವದಲ್ಲೂ ಮುಕ್ತಾಯವಿರಬೇಕು.

೨೬. ಕಾಡಿಸುವ ಕಾಡುದೇವರಿಗೆ ಹೊಗಳಿಕೆ ಬೇಕು.
ಪ್ರೇಮನಿಧಿಯಾಗಿರುವ | ದೇವರಿ^ | ಗೊಲುಮೆ ಸಾ | ಕು.

ಇಲ್ಲಿ, "ದೇವರು-^ ಎಂಬ ಕಡೆ ಪದವೂ ಮುಗಿದಿದ್ದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಅಥವಾ, "ದೇ" ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ಲುತವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ೩ ಮಾತ್ರೆಯ ಕಾಲನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೋ ಏನೋ.

ಯತಿಯುನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟುಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಸಾಕು :

೨೭. ಕಲೆಯ | ಬಲ್ಲ | ಕು ಲಾಲ | ಮೂಡಿಪ
ಮಾಟ | ದೊಲು ಮ್ಮ | ತ್ತಿಕೆಯೊ | ಳು —
ತಿರುಗಿ | ಜಗವೆಂ | ತಾಗು | ತಿರುವುದು
ಪೆರೆಯ | ಕಲೆಯಿಂ | ತಮದೊ | ಳು!

ಚರಣ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಯತಿನಿಯಮಗಳು ಇಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವಾಗ ಚರಣಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳುವುದು ಅನಾವಶ್ಯಕ. ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಚರಣದೊಂದಿಗೆ ಪದವನ್ನೂ ಮುಗಿಸುವುದೇ ಪದ್ಧತಿ; ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಲೋಪಸಂಧಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೊನೆಯ ಪದದ ಅಂತ್ಯ ವ್ಯಂಜನವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಚರಣದ ಮೊದಲಿಗೆ ಜೋಡಿಸುವುದುಂಟು. ಇಂದಿನ ರೂಢಿ ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ, ಹಿಂದಿನ ಚರಣಕ್ಕಷ್ಟು ಮುಂದಿನ ಚರಣಕ್ಕಷ್ಟು ಸೇರುವಂತೆ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಛೇದಿಸಿದರೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಯತಿನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರಿದರೆ, ಶ್ರುತಿಸಹ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗುವುದು ಖಂಡಿತ :

೨೮. ಕಾಲಚಕ್ರದಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಚಕ್ರಾಧಿಪ -
ತ್ಯಗಳ ಗಣನೆಯಂ ಮಾಡಬಲ್ಲವರುಂಟೆ ಕಾ.
ಲಕಾಲಕೆ ತೋರಿ ಸಂಕಲ್ಪ ಕಾರ್ಯವ ಮಾಡಿ
ಮುಳುಗುವುವು; …

೨೯. ನುಡಿಸುತಿರು ಏಕನಾದವ ಗುರುವೆ! ಜೀವಲಹ -
ರಿಯ ಭೇದ ಒಡೆದು ಕಾಣಲಿ, ಅಭೇದದ ಕಟ್ಟ -
ಡವು ಇಟ್ಟೈಳಿಸಿ ಬರಲಿ, ...

೨೮ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವುಂಟು. "ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ" ಎಂಬ ಪದವು ಚರಣಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭೇದಹೊಂದಿ, "ಲಕಾಲಕೆ" ಎಂಬ ಅದರ ಭಾಗವು ಒಂದು ಗಣವಾಗಿ ನಿಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಲ" ಎಂಬ ಲಘುವಿನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಬೀಳಬೇಕು; ಆದರೆ ಅದರ ಮುಂದೆಯೇ "ಕಾ" ಎಂಬ ಗುರು ನಿಂತು ಆಘಾತವನ್ನು ತನ್ನ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗಣದ ರಚನೆ ಶ್ರಾವ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಗಣದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲಘುವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೂಡಲೇ ಗುರುವನ್ನು ತರುವ ಪದ್ಧತಿ ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅನನುಗುಣ ವಾದದ್ದು. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಅಷ್ಟೇ; ಕವಿಗಳು ಇಂಥ ಗಣಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ᑌ—(೩ ಮಾತ್ರೆ), ᑌ—ᑌ(೪ ಮಾತ್ರೆ), ᑌ— —ಅಥವಾ ᑌ—ᑌᑌ (೫ ಮಾತ್ರೆ) ಈ ಗಣಗಳು ಬರಕೂಡದೆಂದು ನಿಷೇಧಿಸಿರುವ ವಿಷಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. (ಈ ಗಣಗಳನ್ನು "ವಿಷಮಗಣ"ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.) ಹೀಗೆ ನಿಷೇಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವರಾಘಾತದ ನಿಯಮದ ಮೇರೆಗೆ ಔಚಿತ್ಯವೂ ಉಂಟೆಂದು ಮೇಲೆ ನೋಡಿದ್ದಾಗಿದೆ.

ಆದರೂ, ಈಗಿನ ಕವಿಗಳು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಯೋಜನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಷಮ ಗಣಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದುಂಟು :

೩೦. ಬೊಬ್ಬೆಯ ಹಬ್ಬಿಸಿ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ
ಉಬ್ಬರ ಎಬ್ಬಿಸಿ ಕಡಲಿನ ನೀರಿಗೆ,
ಬೊಬ್ಬುಳಿ ತೆರೆಯನು ದಡಕ್ಕೆ ಹೊಮ್ಮಿಸಿ,
ಅಬ್ಬರದಲಿ ಭೋರ್ ಭೋರನೆ ಗುಮ್ಮಿಸಿ....

ಇದು 'ತೆಂಕಣ ಗಾಳಿಯಾಟ'ದ ಒಂದು ವಿಲಾಸದ ವರ್ಣನೆ. ಇಲ್ಲಿ ದಪ್ಪ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ ಕಡೆ ವಿಷಮಗಣ ಬಂದು, ತೆರೆ ದಡಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪಳಿಸಿದ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವೈವಿಧ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ᑌ— ಎಂಬ ವಿಷಮಗಣ ವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟರೆ, —ᑌ,ᑌᑌᑌ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲೇ ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾರ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಕವಿಗಳು ೩ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದಲ್ಲಿ ᑌ— ಗಣವನ್ನೂ ಆಗಾಗ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹದ ಮೀರದಂತೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಚರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಬಂದರೆ ಇಂಪಾಗಿಯೂ ಇರಬಲ್ಲದು. ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿಷಮ ಗಣಗಳು ಸಾಲು ಗಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಚರಣದ ನಡುವೆ ಕೂಡ ಬಂದಿವೆ :

೩೧. ಬಂಡನುಂಡು ದುಂಬಿವಿಂಡು ಹಾಡುತಿಹುವು ಹಾರುತ;
ᑌ— ᑌ—

ಮತ್ತ | ಮಧು | ಮಾಸ | ವಿದು | ಬನ್ನಿರೆಂದು ಸಾರುತ.

U—

ಜಾರುತಿಹುದು ಮಾಗಿ | ಚಳಿ,

U—

ಕುಸುಮಿಸಿರುವ ಲತೆಗ | ಳಲಿ

U—

ಮೊರೆಯುತಿಹುವು ಸೊಕ್ಕಿ | ದಳಿ

ಮುಕ್ತಜೀವರಂದದಿ!

U— U—

ಉಲಿಯೆ | ಪಿಕ, | ಗಳಪೆ | ಶುಕ, | ಸುಗ್ಗಿ ಬಂದಿತಂದದಿ!

ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಷಮಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಲಘುಸ್ವರಕ್ಕೆ ಗುರುವಿನ ಬೆಲೆಯೂ, ಅಂತ್ಯ ಪ್ರಾಸದ ಬಿಗಿಯೂ ಸಮುಚಿತವಾಗಿ ಬಂದು ಪದ್ಯ ಮನೋಹರವಾಗಿದೆ.

"ರಗಳೆಯ ಕವಿ" ಹರಿಹರನು U—ಗಣವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ 'ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನ ರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿ ರಮ್ಯವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದನು :

U—

೩೨. ಬರುತಮಿರ್ದಳಿಂದುಧರನ ಪೂಜೆಗೆಮ್ಮ | ಮಹಾ | ದೇವಿ

U—

ಪರಮಭಕ್ತೆ ಶಾಂತಿಯುಕ್ತೆಯತಿವಿರಕ್ತೆ ಮಹಾ | ದೇವಿ.

ಚರಣದ ಮೊದಲಲ್ಲೇ ತಾಳವೂ ಮೊದಲಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದೇ ಪದ್ಯದ ರೂಢಿ. ಆದರೆ, ಈ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿ :

೩೩. ಅ]ನಾಥೆ ಇವ | ಳಿನ್ನೊಬ್ಬ- |
ಳೀ ಜನ್ಮ ರೋಸಿ,
ವೇಧೆಯನ್ನು ತಾಳದೆಯೆ
ಮುಳುಗಿದಳು ಹೊಳೆಗೆ

ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದಲ್ಲಿ "ಅ" ಎಂಬ ಲಘು ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನಿಂತು, ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ೫ ಮಾತ್ರೆಯ ಎರಡು ಗಣಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗೆ ತಾಳಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಅಕ್ಷರ ಬಂದಿರುವುದು ಹಾರುವ ಅಥವಾ ಓಡುವ ಪಂದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೇಮಿಸಿದ ಗೆರೆಗಿಂತ ಕೆಲವು ಹೆಜ್ಜೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸ್ಪರ್ಧಾಳು ಓಡಿಬಂದು ವೇಗವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ. ಚರಣಕ್ಕೆ ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಬಲ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತಾಳವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಡುವ ಅಕ್ಷರ ಲಘು; ತ್ವರಿತವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಬಹುದು. ಅದರ ಮುಂದಿನ ಅಕ್ಷರ ಗುರು; ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರಾಘಾತವೂ ತಾಳವೂ ಅಲ್ಲಿ ಒಡಬೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಿಕ್ಕ ಜಾತಿಯ ಗಣಗಳಲ್ಲೂ ತರಬಹುದು :

೩೪. ಚ|ಳುಕ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರೆಲ್ಲಿ,
ಗಂಗರಾ ಕದಂಬರೆಲ್ಲ, ... (೩ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣ)

೩೫. ಕು|ಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹಾಡಿದನೆಂದರೆ
ಕಲಿಯುಗ ದ್ವಾಪರವಾಗುವುದು. (೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣ)

೩೫ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ, ಕೆಲವರು ಮೊದಲಲ್ಲಿ ವಿಷಮಗಣವನ್ನು ತಂದು, 'ವ್ಯಾ' ಎಂಬ ಒತ್ತಕ್ಷರವನ್ನು ಶಿಥಿಲಮಾಡಿ,

U— U *
ಕುಮಾರ | ವ್ಯಾಸನು ಹಾಡಿದನೆಂದರೆ

ಎಂಬಂತೆ ಓದುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗತ್ತು ಗಾಂಭೀರ್ಯಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೊದಲನೆಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಉತ್ತಮವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ದಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ತಾಳಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಎರಡು ಲಘುಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಯೂ ಸೊಗಸನ್ನು ತಂದಿರುವುದುಂಟು :

—
೩೬. ಹಗ|ಲೆಲ್ಲಾ | ಕಳೆಯಿತು | ಸೂರ್ಯನು | ಮುಳುಗೆ
—
ಖಗ| ಹಾರಿತು ಗೂಡಿನ ಒಳಗೆ
—
ಜಗ| ವೆಲ್ಲಾ ಬೆಳಗಿತು ದೀಪವು ಬೆಳಗೆ
—
ಗಗ| ನಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಉಡು ತೊಳಗೆ ....

ಈ ಚರಣಗಳನ್ನು, "ಹಗಲೆ | ಲ್ಲಾ ಕಳೆ | ಯಿತು ಸೂ | ರ್ಯನು ಮುಳು | ಗೆ".... ಎಂಬಂತೆ ವಿಭಾಗಿಸುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ಇಂಪು ಹೆಚ್ಚು.

ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ, ತಾಳ ಮೊದಲಾಗುವ ಕಡೆ ಗುರು ನಿಯತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹೀಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲಯ ಕೆಡುತ್ತದೆ :

೩೭. ನೆ|ನೆಯಲಾರೆ! | ಕಿರಿಯ ದೋ | ಣಿಯು ತೆರೆಗ | ಳಗ್ರದಲಿ | ...

ಇಲ್ಲಿ ಚರಣದ ಎರಡನೆಯ ಅಕ್ಷರ ಲಘುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಪದದ ಎರಡನೆಯ ಲಘುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ತಾಳ ಅಲ್ಲಿ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಚರಣವನ್ನು ಸರಿ ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾದರೆ,

—

ನೈನೆಯಲಾ | ರೆ! | ಕಿರಿಯ ದೋ| ಣೆಯು ತೆರೆಗ | ಳಗ್ರದಲಿ |" ಎಂದೋ,

—

ನೆನೆಯಲಾ | ರೆ! | ಕಿರಿಯ ದೋ |ಣೆಯು ತೆರೆಗ | ಳಗ್ರದಲಿ |"ಎಂದೋ,

ಓದಬೇಕು. ಆಗ ಚರಣಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುರು ಅಧಿಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

೩

ಗಣವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ವಿಶೇಷಾಂಶವೊಂದನ್ನು ಈಗ ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೆಳಗಿನ ಚರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿ :

೩೮. ಒಳ್ಳೆಯ ಮಗಳು ಒಳ್ಳೆಯ ಗೆಳತಿ
ಒಳ್ಳೆಯ ಸೊಸೆ ಬಹು ಒಳ್ಳೆಯ ಹೆಂಡತಿ
ಚೆಲುವು ಹೆಚ್ಚೊ ಗುಣಹೆಚ್ಚೋ ಎಂಬುದು
ತಿಳಿಯದೊ ಅವಳನು ನೋಡಿದ ಜನಕೆ.
ಮಲ್ಲಮ್ಮಾ ಮಲ್ಲಮ್ಮಾ
ಇಲ್ಲವಾದೆಯಾ ಮಲ್ಲಮ್ಮಾ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಲಯ ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳಿಂದ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಮೂರನೆಯ ಚರಣವನ್ನು ಗಣಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿ :

ಚೆಲುವು ಹೆಚ್ಚೊ ಗುಣ | ಹೆಚ್ಚೋ |ಎಂಬುದು |

ಚರಣದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ 'ಹೆ-' ಎಂಬ ಗುರುವನ್ನು ಮಧ್ಯಕ್ಕೆ ಕತ್ತರಿಸಿದ ಹೊರತು ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳೇ ಸಿಕ್ಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದೇನು, ಗಣವಿನ್ಯಾಸದ ಮೂಲತತ್ತ್ವಕ್ಕೇ ಕುಠಾರ ಬಿದ್ದಿತಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಚರಣದ ಶ್ರಾವ್ಯತೆ ಏನೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ; ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಸ ಸೊಗಸು ಬಂದಿದೆ. ಬಾಣ ಬಿಟ್ಟಂತೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಾಗುವ ಬದಲು, ನಟಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಳುಕಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು?

ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಯದ ಮಾನದಂಡ ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಒಂಟಿ ಗಣವಲ್ಲ; ಅದು ೮ ಮಾತ್ರೆಯ ಕಾಲದ ದ್ವಿಗಣ (೪+೪). ಈ ದೀರ್ಘ ಗಣದಲ್ಲಿ ಒಳತಾಳ ಸಹಜವಾಗಿ ಬರಲೇಬೇಕು; ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ೪+೪ರಂತೆ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದೊಂದು ಸಲ ಈ ೪+೪ಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ೩+೫ರಂತೆ ಗಣವಿನ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಮುಖ್ಯ ಲಯ ಕೆಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವೊದಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಮೇಲಿನ ಚರಣದ ಸೊಗಸಿನ ಗುಟ್ಟು. ಆದರೆ ಗಣ ವಿಭಾಗವನ್ನು

ಚೆಲುವು: ಹೆಚ್ಚೊ ಗುಣ | ಹೆಚ್ಚೋ ಎಂಬುದು

- ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಇದರಂತೆಯೇ, ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆರನೆಯ ಚರಣದ ರಚನೆ ಈ ರೀತಿಯದು :

ಇಲ್ಲ ⁝ ವಾದೆಯಾ | ಮಲ್ಲಮ್ಮಾ

ಈ ಬಗೆಯ ಗಣವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು :

೩೯. ಹೊಂಬಿಸಿಲೆಚ್ಚರಗೊಳಿಸಿದ ಮೌನ
ರಾಗ ⁝ ಮೋದಗಳು | ಕಲಕದ ಮೌನ.

೪೦. "ಏಳ್ಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಗ್ಯವಿಧಾತನೆ
ಎನುತೆ ⁝ ಹಾಡುತಿಹ | ವೈತಾಳಿ.

೪೧. ಗಳಗಳರವದಿಂ ತೊರೆಯಾಗೋಡಿ
ಬಳುಕಿ ⁝ ನಲಿದು ಸುರ | ಗಾನವ ಪಾಡಿ.

೪೨. ಆಸೆ ⁝ ಯೆಸಳು ತಲೆ | ಯೆತ್ತುವ ಮೊದಲೆ
ಸೌಸವವನು ಬಗೆ ಬೀರುವ ಮೊದಲೆ.

ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ "ಬಳುಕಿನ[ಲಿದು ಸುರ–", ಆಸೆಯೆ] ಸಳು ತಲೆ–" ಎಂದು ೪+೪ ರಂತೆ ಭೇದ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಯತಿ ನಿಜವಾಗಿ ಕೆಡುತ್ತದೆ. ೩+೫ ರಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಓದುವುದೇ ಸಹಜ; ಅದರಲ್ಲೇ ಸೊಗಸು.

೪+೪ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ೩+೫ ಬಂದಾಗ, ಈ ೫ ಮಾತ್ರೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ೩+೨ರಂತ ಒಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಶ್ರಾವ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೪೩. ಜಗ ಬೆಳಗಲು ದೆಸೆ ಹೊಳಲಿಡೆ ನಕ್ಕು
ಮುಗಿಲ ⁝ ಬೆನ್ನೇರಿ | ಮೋದದಿ ಮಿಕ್ಕು.

U U U —— U

ಇಲ್ಲಿ "ಮುಗಿಲ ಬೆನ್ನೇರಿ" ಎಂಬುದನು ೩+೩+೨ ರಂತೆ ವಿಭಾಗಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

U U U — U U U

ಇದರ ಬದಲು "ಮುಗಿಲ. ಬೆನ್ನಿ. ನಲಿ" (೩+೩+೨) ಎಂದು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಚರಣದ ಇಂಪು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆ?

ಹೀಗೆ ೪+೪ರ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವಾಗ ಒಂದೊಂದು ಕಡೆ ೩+೫ನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾದದ್ದೇನೂ ಅಲ್ಲ; ಇದರ ಸುಖವನ್ನು ಜನ್ನ, ರಾಘವಾಂಕರು ಅರಿತಿದ್ದರು.

೪೪. ಮೊಟಗುವುವಘುಮೃಗವಿರದೋಡುವಿನಂ
ಮೊಟಗು ⁝ ಗೆತ್ತು ಕೇ | ಕಿಗಳಾಡುವಿನಂ...

ಸಕಲ ⁝ ದೇಶ ಭಾ | ಷಾಪ್ರತಿಭಾನಂ
ಪ್ರಕಟಂ ನೆಗೆದುದು ದಿವ್ಯಧ್ಯಾನಂ. (ಅನಂತನಾಥಪುರಾಣ)

೪೫. ಏವೆ ⁝ ನೇವೆನೆಲೆ | ಮಗನೇ ಮಗನೇ
ಸಾವೇಕಾಯಿತ್ತೆಲೆ ಚೆನ್ನಿಗನೇ. (ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರಕಾವ್ಯ)

ಈ ರಚನೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಗೀತಗೋವಿಂದ'ದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಾದನಿಧಿಯಾದ ಜಯದೇವಕವಿಗೇ ಇದು ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಇದರ ಇಂಪಿಗೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಾಕು :

೪೬. ಮದನಮಹೀಪತಿ | ಕನಕ ದಂಡರುಚಿ | ಕೇಶರ ಕುಸುಮ ವಿಕಾಸೇ
ಮಿಲಿತ ಶಿಲೀಮುಖ ಪಾಟಲಪಟಲಕೃತ ಸ್ಮರತೂಣವಿಲಾಸೇ.

ಹೀಗೆ ಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಬಳುಕನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಗಣಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಮಾತ್ರಾಪರಿಮಿತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯ ಗಣಗಳನ್ನು ಇರಿಸುವುದಕ್ಕೆ "ಗಣಪರಿವೃತ್ತಿ"ಯೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

೩ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ಧಾಟಿ ಶುದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕ ನಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಹೆಚ್ಚು. ೩+೩ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ (೨+೪ ಅಥವಾ ೪+೨ರ ರಚನೆಯುಳ್ಳ) ೬ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದು ಈಗ ರೂಢಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಔಚಿತ್ಯವರಿತು ನಡೆಸಿದರೆ ಪದ್ಯ ಎಷ್ಟು ರಮ್ಯವಾಗುವುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಾಕು :

೪೭. ಗಂಗೆ ಯಮುನೆ ಕೂಡಿ ಹರಿದು
ಸಂಗಮು. ಜಲ | ಬಿಳಿದು ಕರಿದು
ತಿಂಗಳ ನಗೆ | ಮೇರೆವರಿದು
ಬೇರೆ ಮಿರುಗು ನೀರಿ'ಗು.

೪೮. "ಭೃಂಗದ. ಬೆ | ನ್ನೇರಿ. ಬಂತು ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸ"...
ಏನು ಏನು? ಜೇನು ಜೇನು?| ಎನೆ. ಗುಂ ಗುಂ | ಗಾನಾ
ಓಂ. ಕಾರದ | ಶಂಖನಾದಕಿಂತ ಕಿಂಚಿದೂನಾ
ಕವಿಯ ಏಕತಾನ ಕವನದಂತೆ ನಾದಲೀನಾ...
ಮಾತು ಮಾತು ಮಥಿಸಿ ಬಂದ | ನಾದದ. ನವ | ನೀತಾ.

೫+೫ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ೩+೪+೩ರ ಛಾಯೆಯನ್ನು ತರುವುದಂತೂ ಅತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ; ಕಿವಿಗೊಟ್ಟು ಆಲಿಸಿದ ಹೊರತು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಷ್ಟು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಕೆಳಗಿನ ಚರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿವೃತ್ತಿ ಹಿತವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ :

೪೯. ಮೊದಲ ⁝ ಬೇ'ಟದ ⁝ ಮೊಳಕೆ ಪಣ್ಣೊಂಡ ಕಾನನಂ
ಮೊದಲ ⁝ ಮೋ'ಹದ ⁝ ಬಲೆಯ | ನೆಯ್ದೊಡೆಯ ತಿಳಿಗೊಳಂ
ಮೊದಲ ⁝ ಮಿಲ'ನದ ⁝ ಮತ್ತೆ | ವಿರಹದ ಶಿವಾಲಯಂ.

೫೦. ಎನ್ನ ፧ ದೇ'ವರ ፧ ಗುಡಿಗೆ |ನಂದಿದಾಸೆಯ ದೀಪ
ನಿಟ್ಟುಸಿರ ಮಂತ್ರ; ಉಮ್ಮಳದ ತಂತ್ರ.

ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ೫+೫ರಂತೆ ಗಣಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ; ಆದರೆ ೩+೪+೩ರಂತೆ ಇವು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಜವಾಗಿ ಒಡೆದು ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

೫೧. ಕ್ರಾಂತಿ ፧ ಕಾ'ಳಿಕ ፧ ಠಾರಿ | ಯಂ ನನ್ನೆದೆಗೆ ಕುರಿತು
ಝಳಪಿಸುತೆ ಬದ್ಧ ಭ್ರುಕುಟಿ ಕೋಪದಲಿ ನಿಂತು
ದಂಷ್ಟ್ರಘರ್ಷಣರವಂ ಪೊಣ್ಮೆ ಗಜರಿದಳಿಂತು.

ಇಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಚರಣದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ೩+೪+೩ರ ಓಟ ಬಂದು ಯತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ೫+೫ ರಂತೆಯೇ ವಿಭಾಗಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, "ಕ್ರಾಂತಿ ಕಾ|ಳಿ ಕಠಾರಿ" ಎಂದು ಒಡೆದು, "ಳಿ" ಎಂಬ ಪದಾಂತ್ಯದ ಲಘುವಿನ ಮೇಲೆ ತಾಳ ಬಿದ್ದು ಯತಿ ಕೆಡುತ್ತಿತ್ತು. ("ಯಂ ನನ್ನೆ [ದೆಗೆ ಕುರಿತು" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯತಿಭಂಗನಾಗಿದೆ.)

೫ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ಘಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಚರಣದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿವೃತ್ತಿಯ ಛಾಯೆ ಬಂದರೆ ಅತಿಶಯವಾದ ಬಳಕು ಅಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ:

೫೨. ಕೆನ್ನೆಯಲಿ | ಕೆಂಪು ಬಿಳು'ಪನು ಸುಳಿಸಿ | ಕೇಳಿದಳು
ಕಣ್ಣ ನಾಚಿಕೆಪಟ್ಟು ನೆಲದಲಿಟ್ಟು.

೫೩. ಗಡಗಡನೆ ಭೂಮಿ ፧ ನಡು'ಗಿತು ፧ ದುಃಖ | ವಾರ್ತೆಯಂ
ಜಗಕೆಲ್ಲ ಕೇಳಿಸುವ ಮರಣದುಂದುಭಿಯಂತೆ.

೫೪. ಸರಿಯಾಗಿ ನಡೆವುದಕೆ ಬಾರದಿರುವೆಳೆಗೂಸ
ಪಿಡಿದೆತ್ತಿ | ಕೊಂಡು ፧ ಮೇ'ಗಡೆ ፧ ಗೊಯ್ವ | ನು.

೫೫. ವೀರಕ್ಕೆ | ವಿನಯ ፧ ಮೆಂ'ಬುದು ፧ ಮುಡಿಯ | ಮಾಣಿಕಂ.

ಈಗ ಕೆಳಗಿನ ಚರಣಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ :

೫೬. ನಿಮ್ಮ ನೆನೆ |ದೊಡಮೆನ್ನ **ಗಾನದ ಹಕ್ಕಿ ರೆಕ್ಕೆ**
ಮುದುರಿ ರೆ |ಪ್ಪೆಯ ಮುಚ್ಚಿ | ಕಾವು ಕೂ | ರುವುದಳ
ಮೊಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಸುಯ್ದು. ಸುಯ್ದುದΔ | ಚರಮಗೀ |ತೆ.

ಇಲ್ಲಿ ದಪ್ಪ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿರುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ೫+೫ ರಂತೆ ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದು ಅಶಕ್ಯ. ಇವನ್ನು ೪+೩+೩ರಂತೆ ಭಾವಿಸಬೇಕೇನೋ. ಹಾಗಾದರೆ ಲಯ ಕೆಡುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಅಥವಾ "ಗಾನದΔ| ಹಕ್ಕಿರೆ|ಕ್ಕೆ", "ಮೊಟ್ಟೆಯ Δ | ಮೇಲೆ ಸು[ಯ್ದು" ಎಂಬಂತೆ ವಿರಾಮವನ್ನು ತಂದು, ಬಿಡಿಯಕ್ಷರವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಹಿಂದೆ ೨೫ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದಂತೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕೇನೋ. ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯದ ಕಟ್ಟು ತುಂಬ ಶಿಥಿಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?[೧೦]

ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಇದು ಹೊಸ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಕಾಲ; ಹಳಬರು ನಡೆದಾಡಿ ಸವೆದು ಕೊರಕಲು ಬಿದ್ದ ಹಳೆಯ ಜಾಡಿನಲ್ಲೇ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಸಾಗದೆ, ಹೊಸ ಹೊಸ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಅತ್ತ ಇತ್ತ ಇಳಿದಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ; ಕವಿಗಳು ಹೊಸ ಹೊಸ ಸೊಗಸುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಾಬಲದಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ; ಜನತೆ ತನ್ನ ಕಿವಿಯನ್ನು ಈ ಹೊಸ ನಾದಗಳಿಗೆ ಪಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ. ಈ ಸಂಧಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಇದೇ ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂದು ವಿಮರ್ಶಕನು ಏನನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲಾರನು; ಹಾಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸಲೂಬಾರದು. ಮೇಲೆ ಮಾಡಿರುವ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರವೂ ನಿರ್ದುಷ್ಟವೆಂಬ ಹಠ ಈ ಲೇಖಕನಿಗಂತೂ ಖಂಡಿತ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಕಾಲು ಶತಮಾನದ ಪ್ರಯೋಗ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವೇನೋ ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ. ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅತಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಏಕನಾದವುಂಟಾಗಿ ಬೇಸರಪಡಿಸುತ್ತದೆ; ಅತಿಕ್ರಮಗಳೂ ಅಪವಾದಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ಲಯದ ನೆಲೆಯೇ ತಪ್ಪಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಿವಿಯನ್ನು ತಾಳಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಿವಿಯನ್ನು ಭಾಷಾಗತಿಗೂ ಪದ್ಯಕಾರನು ತೆರೆದಿಟ್ಟು, ಎರಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧ ಬಾರದಂತೆ ತನ್ನ ಹಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು. ನಿಯಮ ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವೇ ಛಂದಸ್ಸಿನ ತಿರುಳು.

೧೯೪೧

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

* 'ಸಂಭಾವನೆ', ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೪೧.

೧. "ಹ್ರಸ್ವಸ್ವರಗಳಿಗೆ ಲಘುವೆಂತಲೂ; ದೀರ್ಘಸ್ವರ, ಪ್ಲುತಸ್ವರ, ಅನುಸ್ವಾರ ವಿಸರ್ಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಕ್ಷರ, ಸಂಯುಕ್ತಾಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುವ ಅಕ್ಷರ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಗುರುವೆಂತಲೂ ಸಂಜ್ಞೆ". [ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿ, ೧ನೆಯ ಸಂಪುಟ (ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ), ಪು. ೮೩.] ಹೊಸ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ ಮೂರು ಮಾತ್ರೆಯ (ಇದು ಪ್ಲುತದ ನಿಜವಾದ ಕಾಲ) ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆ ಬರುವುದುಂಟು; ಲಘು ಸ್ವರಕ್ಕೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಗುರುವಿನ ಬೆಲೆ ಬರುವುದುಂಟು; ಮೌನ ಅಥವಾ ವಿರಾಮ ಕೂಡ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿ ಮಾತ್ರೆಯ ಎಣಿಕೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದುಂಟು. ಇದೆಲ್ಲ ಮಿತವಾಗಿ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಲಯದ ಸೊಗಸು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. [ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಮಾತ್ರೆ, ಮುಡಿ, ಪದ್ಮಗಣ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ.]

೨. ಇಲ್ಲಿ "ಮಾತ್ರಾ ಛಂದಸ್ಸೆ"ಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ. ಮಾತ್ರಾಗಣದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡದ ಹಿಂದಿನ ಅಕ್ಕರ, ತ್ರಿಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಈಗಿನ ಕವಿಗಳೂ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತೆಗಳ'ಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ 'ಬ್ಲೆನ್‌ಹೀಮ್ ಕದನ' ಎಂಬುದು ಈ ಬಗೆಯದು.) ಇವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ರುದ್ರ ಗಣಗಳ ರಚನೆ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ "ಅಂಶಗಣ"ಗಳ ಸ್ವರೂಪ ನಿರೂಪಣೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಕೃತೋದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದೇ

ಆದರೂ ಲೇಖನವು ಅತಿ ದೀರ್ಘವಾದೀತೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರತಕ್ಕ ಮಾತೆಲ್ಲ ಮಾತ್ರಾಗಣದ ಧಾಟಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಚುರವಾಗಿರತಕ್ಕವು; ಅಂಶಗಣದ ಧಾಟಿ ಅಲ್ಲೊಂದು ಕಡೆ ಇಲ್ಲೊಂದು ಕಡೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಈ ೮ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣ ೩+೫ರಂತೆ ವಿಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ; ೪+೪ ರಂತೆ ವಿಭಾಗವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದರ ಲಯವು ೪ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ಲಯಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ೬ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣವು ಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ೩ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣಗಳ ಯುಗ್ಮವಾಗ ಬಾರದು; ೨+೪ ಅಥವಾ ೪+೨ರಂತೆ ಅದರ ರಚನೆಯಾಗಿರಬೇಕು. ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಈ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೪. [ಆದರೆ, ಹಿಂದಿನ "ಧವಳ"ದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ೬ ಮಾತ್ರೆಯ ಗಣದ ಲಯ ಪ್ರಚುರವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಶ್ರೀ ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು 'ಧವಳವೆಂಬ ಹಾಡಿನ ಸ್ವರೂಪ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ ('ಶ್ರೀ ಪಂಜೆಯವರ ನೆನಪಿಗಾಗಿ', ಪು. ೧೯೦-೪).]

೫. ಶ್ರೀಮಾನ್ ಪಟ್ಟೇದ ಚನ್ನಪ್ಪನವರ ಬಸವಪ್ಪ: 'ಕನ್ನಡ ಷಟ್ಪದಿಗಳು' (ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ, ೧೪.೪)

೬. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ವರಾಘಾತ ಪರಿಶೋಧನೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ, ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯ ವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸತಕ್ಕವರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗ ಬಹುದು.

೭. ಗಣಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಪದವೂ ಮುಗಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ವಿಭಾಗವಾಗುವುದಕ್ಕೆ "ಯತಿ"ಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ "ಯತಿ" ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಯತಿ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಕುತೂಹಲವುಳ್ಳವರು 'ವೃತ್ತರತ್ನಾಕರ'ಕ್ಕೆ (೧.೧೨) ನಾರಾಯಣಭಟ್ಟನು ಬರೆದಿರುವ ಟೀಕೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

೮. ಷಟ್ಪದಿಯ ೩ ಮತ್ತು ೬ನೆಯ ಚರಣಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ, ಚರಣದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಕೊಡುವ ಅಕ್ಷರಕ್ಕೆ "ಮುಡಿ"ಯೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮೇಲಿನ ೧೪ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ "...ತೋರುತ | ಬರುತಿರ | ಲು" ಎಂಬ ಅಕ್ಷರಮುಡಿ. ಇದರ ಬೆಲೆ ಒಂದು ಗುರುವಿನಷ್ಟೆಂದು ಹೇಳುವುದು ವಾಡಿಕೆ; ನಿಜವಾಗಿ ಇದರ ಬೆಲೆಯು ಒಂದು ಗಣದ ಕಾಲ. ಮುಡಿಯನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ಉಳಿಯುವ ಕಾಲವನ್ನು ಮೌನ ತುಂಬುತ್ತದೆ. [ಮುಡಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ 'ಮಾತ್ರೆ, ಮುಡಿ, ಪದ್ಮ ಗಣ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ]

೯. ಇಂದಿನ ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ ತಳಹದಿಯಾಗಿರುವ ಮಾತ್ರಾಗಣಗಳು ರಗಳೆ ಷಟ್ಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುರ ವಾಗಿದ್ದವು ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತವೆಂದು ಮೇಲೆ ಗುರುತು ಕಾಣಿಸಿರುವ ಯತಿನಿಯಮ ಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಇವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿರುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪದ್ಯದ ಓಟ ಕೆಟ್ಟಿರುವುದೂ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೂ, ಈ ವಿಷಯವನ್ನು "ಅಂಶ"ದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ನಡೆಸಿರುವ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನೂ

'ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿ', ಸಂಪುಟ ೧(ಎರಡನೆಯ ಮುದ್ರಣ), ಪುಟ ೧೭೬-೯ರಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

೧೦. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ದ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ೫+೫ರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ४+३+३ ಬಂದಿರುವುದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬೇಕು.

೫೭. ಹರಹರ ಮ'ಱಿದ ನಲ್ಲಿ | ಸುಗತಿಯಂ ಮುರುಜಮಂ
ಹರಹರ ⁝ ಮ'ಟಿದ ⁝ ನಲ್ಲಿ | ಶಿವನುಮಂ ತನ್ನು ಮಂ.
⁝ ⁝ (ಹರಿಹರ : ಪ್ರಭುದೇವರ ರಗಳೆ)

೫೮. ಪೇಳಲೇನಹುದಿನ್ನು ಬಭ್ರುವಾಹನನೊಡನೆ
ಕಾಳೆಗಂಗೊಡುವೆನಾಂ ಕುಲಕೆ ಮಗನೀನೊರ್ವ
ಬಾಳುವೆ ಗೆಡಿ'ಸ ಬೇಡ| ಗಜಪುರಕೆ ಪೋಗಿ ಮುರಹರ ಧರ್ಮನಂದನರ್ಗೆ|
⁝ (ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ : ಜೈಮಿನಿಭಾರತ)

ಮೇಲೆ (೫೧)ನೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲೂ

ಕ್ರಾಂತಿಕಾಳಿ ಕಠಾರಿ | ಯಂ ನ ನ್ನೆದೆಗೆ ಕುರಿತು

ಎಂದು ಗಣಪರಿವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕೇನೋ.]

೭

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಬೇಂದ್ರೆ ಪ್ರತಿಭೆ

ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್

ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಇರುವ ಹಾಗೆಯೇ ವಾಚಕ ಪರಂಪರೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಂವಹನದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವೆರಡೂ ಬಹುಮುಖೀ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದು ಪರಸ್ಪರ ಆಯ್ಕೆಯ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಬದಲಾದ ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರ ಕವಿತೆಗಳೂ ಹೊಸ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು, ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಹಳೆಯದನ್ನು ಆಂಶಿಕವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕೂಡ ಯಾರಿಗಾಗಿ ಬರೆದರು? ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದನ್ನು ಯಾರು ಓದಿದರು? ಕೇಳಿದರು? ಓದುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅವರು ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಬದುಕಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿದ ಹಿಡಿಯದ ಬಗೆಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಯು ಅಂತರಂಗ ಸಂವಾದದ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ತಲುಪಿದ್ದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅದಲ್ಲದೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆದಂತೆಯೇ ಇತರ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಿಕಟ ಪರಿಚಯ ದಿಂದ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾಯಕಲ್ಪವಾಗುವಂತೆ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಮಾತುಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆದಿದ್ದೇನು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಸೇರಿಸಿದ್ದೇನು ಎಂಬ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ಹತ್ತು ಹಲವು ಹೊಳೆಗಳ ಕೂಡು ಹರಿಯುವಿಕೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಕವಿಯೂ ತನಗೆ ಬೇಕೆನಿಸಿದ ಹೊಳೆಯ ನೀರನ್ನು ಮೊಗೆದು ಕುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಜಾನಪದೀಯವಾದ, ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ಒಡಲಿನಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿದುದರಿಂದಲೇ ಮಾನವೀಯವೂ ಜಾತ್ಯತೀತವೂ ಆದ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಆಶಯ

ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಕೃತಿ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅವರು ತಮ್ಮದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಂಪರೆಯು ಇನ್ನಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಕಥನವೂ ಅಪರೂಪವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಶೈಲಿಗೆ ಒಲಿದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕಥನವೇ ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ.

ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಸಬಹುದು. ಕವಿತೆಯ ಹಲವು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಾದ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕತೆ, ಭಾವನಿರ್ಭರತೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಲಯಗಾರಿಕೆ, ಆಲಂಕಾರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಘಟಕಗಳಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಸಾರ್ಥಕ ಕವಿತೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲ ಅಂಶಗಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಯೋಜನೆ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಮೂಲನೆಲೆಯಾಗಿ ಬಂದು ಉಳಿದವು ಗೌಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಎರಡೂ ಬಗೆಯ ಕವಿತೆಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯ ಮಾತೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶಕ್ಕೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆಗ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಕವಿತಾವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅರಳು-ಮರಳು, ಉಯ್ಯಾಲೆಯಂಥ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನುವಂತೆ ಬರೆದರೆ, ಬಿಗಿಬಂಧದ ಬೇರೆ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕವಿತೆಯ ಆಕೃತಿ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ 'ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ', 'ಕುಣಿಯೋಣು ಬಾರ', 'ನಾದಲೀಲೆ' ಯಂತಹ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಜಾನಪದೀಯತೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಗೇಯತೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಸೇರಿಸಿದರೆ 'ಮಾಯಾಕಿನ್ನರಿ', 'ಸಂಜೀಯ ಜಾವಗೆ', 'ಜೋಗಿ' ಯಿಂದ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಥನಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ಭಾವ ನಿರ್ಭರತೆಗಳು ಜಾನಪದ ಲಯಗಳ ಜೋಡಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ನಿದರ್ಶನಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸದೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ವಿವಿಧ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕವನ ಸರಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುವುದು ಹಾಗೂ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯಾಂಶಗಳ ಬೆರಕೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಒಂದು ನೆಲೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅದರ ಒಟ್ಟಂದದಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಅದರ ಬಹುಪಾಲು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನವೀಕರಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅವರ ಕವಿತೆಯು ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು 'ಒಂದರಂತೆ ಒಂದಿಲ್ಲ'ದ ಹಾಗೆ ಆಗಲು ಇದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ.

ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಆಶಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಇರುವಂತೆಯೇ ಆಕೃತಿಗಳ ಪರಂಪರೆ ಯೊಂದು ಇದೆ. ಈ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಗಳ ನಡುವೆ ಅವಲಂಬನೆ ಇರುವುದು ಸಹಜವಾದರೂ

ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಆಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯು ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ, ಭಾಷಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸಾತತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವಿಘಟನೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಆಶಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆಗುವುದು ಅಷ್ಟು ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಪಂಪ, ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮ, ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕ, ರತ್ನಾಕರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಪ್ರವರ್ತಕರಾಗಿರುವುದು ನಮಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತು. ಬೇಂದ್ರೆ, ಅಡಿಗ, ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ, ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು ಮಾಡಿದ್ದೂ ಇದನ್ನೇ.

ಆದರೆ ಮಹತ್ವದ ಮಾತೆಂದರೆ ಸಂವಹನ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಆಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ಈ Shift ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ Shift ಅನ್ನು ತರುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ, ಪರಿಷ್ಕರಣವಾದ ಹಾಗೂ ಸುಧಾರಣಾವಾದಗಳಿಗಿರುವ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಒಂದುತನ ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ, ಪಂಪ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಟ್ಟ ಅಡುಗೆಯು, ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವರ ಪಾತ್ರೆ, ಅಡುಗೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೋ, ಹಿಂಜರಿಕೆಯೋ ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ?

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಮಾತು ಹೀಗೆಯೇ. ಅವರ ಆಕೃತಿಲೋಕದ ಬಹುಮುಖತೆ ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ, ಆಶಯ ವೈವಿಧ್ಯವು ಅವರಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ನನಗೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗಳ ಜಾನಪದ ಲೋಕ ಲಯಗಾರಿಕೆ, ಗೇಯತೆ ಹಾಗೂ ಛಂದೋರೂಪಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಮೈಸೂರ ಮಲ್ಲಿಗೆಯ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಲೋಕಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಕಂಬಾರರ ಕವಿತೆಗಳ ಇಂದ್ರಿಯ ಲೋಕದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲೀ, ರಾವ್‌ಬಹದ್ದೂರ ಅಂಥ ಲೇಖಕರು ಹೆಕ್ಕಿಕೊಟ್ಟ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನದ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ವಾಸ್ತವತೆಯಾಗಲೀ ಬೇಂದ್ರೆ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿವೆಯಲ್ಲವೆ? ಏಕೆ ಹೀಗೆ?? ಕಾರಣ ಸೃಷ್ಟಿ. ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಕಡ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ರಕ್ತ ಮಾಂಸಗಳಲ್ಲಿ ಇಡಿಕಿರಿದಿರಬೇಕಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಡ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದರೆಂಬದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಸಮುದಾಯವು ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದರೂ ಒಟ್ಟು ಕನ್ನಡ ಬದುಕಿನ ಅಂಶ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಆಗುವುದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ದೋಷವಲ್ಲ. ಅದು ಕವಿತೆಯೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವ್ಯಾಪಾರದ ಸಹಜ ಲಕ್ಷಣ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು 'ಗರಿ'ಯಿಂದ 'ಬಾಲಬೋಧ'ಯವರೆಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದ ಕವಿ. ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದ ಅಂದಂದಿನ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಉಪಕರಣಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿ. ದಯವಿಟ್ಟು ಗಮನಿಸಿ ನಾನು ಅಂತರಂಗದ ಅಗತ್ಯಗಳು ಎಂದೆ. ಬಹಿರಂಗದ ಒತ್ತಡಗಳು ಎನ್ನಲಿಲ್ಲ. ನವೋದಯದ ಈ ಹಿರಿಯರುಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಪೆಡಸೆಂದರೆ, ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲಿನ ಕಾವ್ಯಲೋಕದ ವಿದ್ಯಮಾನ

ಗಳಿಗೆ ಬಡಪೆಟ್ಟಿಗೂ ಬಗ್ಗದೆ, ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಕಾರಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡವರು. ಹಿಗ್ಗುವಿಕೆಯೇನಿದ್ದರೂ ಒಳಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳ ಛಲವೇ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರೆನ್ನುವುದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಜಾನಪದೀಯವಾದ ಪ್ರಭಾವಗಳು, ಕುಗ್ಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಂತರಂಗ ಲೀನವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅವರು ಒಲಿದರು. 'ಬಾಲಬೋಧೆ'ಯ ನಿರಲಂಕಾರವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದ ಪರಂಪರೆಗೂ, ನಾದಲೀಲೆಯ 'ರತ್ನಾಭರಣಗಳ ಲೋಕಕ್ಕು' ಹಿರಿದಾದ ಅಂತರವಿದೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿತ್ರವು ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದ ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯ.

ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಸೇರಿಸಿದ ಕೆಲವಾದರೂ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಾದ ಇತರ ಪರಂಪರೆಗಳಿಂದ ಬಂದವು. ಮರಾಠಿಯಿರಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತವಿರಲಿ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಇರಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂದಿನ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬರೆಯ ಬಯಸಿ 'ಮುನ್ನ ಬಗೆಯಲಿ ಹಾಡ ನೀ-ನೀನೆ ಹೆತ್ತಿ/ನನ್ನ ನಾಲಿಗೆ ನಿನ್ನ ಬರಿ ಸೂಲಗಿತ್ತಿ' ಎನ್ನುವಂತಹ ಹಾಡಿನ ಅಗತ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾದ ಜೀವನ ವಿವರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಾಗಲೀ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲಗಳಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅರವಿಂದ, ತುಕಾರಾಮ, ಕಿಟ್ಸ್ ಮುಂತಾದವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳೂ ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ದೇಸೀ' ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರ ದ್ರಾವಿಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಪುನರವತರಣವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಏಳೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ರಗಳೆ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ಸೀಸ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಹಲವು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳೊಂದಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ ಕವಿತೆಯ ಮೂರ್ತ ವಿವರಗಳ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಅನುಭವವೇ ಮೂಲವಾದುದರಿಂದ ಅವು ದ್ರಾವಿಡವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದವೇ ಆಗಿದ್ದವು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದ ಅನುಭಾವಿಕ ಆಕಾರಗಳನ್ನು (Experiential Structurcs)ಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದರೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕಾರಗಳು ಮಾತ್ರ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ದತ್ತವಾದವು. ಆಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವರದು ದ್ರಾವಿಡ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆರ್ಯ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅವರ ಕವಿತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾರಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅವರ ಭಾಷಿಕ ಆಕಾರಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ದ್ರಾವಿಡವಾಗಿದ್ದವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಆಡುಮಾತಿನ ಬಳಕೆ, ಜಾನಪದ ಮಟ್ಟುಗಳ ಉಪಯೋಗ, ವಿವರಗಳ ಗ್ರಾಮೀಣತೆ, ಅಂಶ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಪರವಾದ ಒಲವು ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಅಂಶವು ಈ ದ್ರಾವಿಡತೆಯೇ

ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಕವಿತೆಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಕ್ತಿಯೂ, ದೇಶೀಯವಾದ ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೊಂದಿದ ತಾಕಲಾಟದ ಫಲವೇ ಆಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಕವಿತೆಯು, ತತ್ವದ ಕಡೆಯಿಂದ ಭಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ನಡೆದ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ಚಲನೆಯು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅವತಾರ ಪಡೆದ ಆಧುನಿಕ ಆವೃತ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಇದೆಲ್ಲ ನಿಜವಾದರೂ ಅರವಿಂದರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಮೇಲಾಟ ಹಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳ ತುಯ್ತವು ಅವರನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ವೈದಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಎಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಎರಡೂ ಸೆಳತೆಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅವರ ಕವಿತೆಯ ವಿಕಾಸದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಪುಟಗಳ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಪ್ರಭಾವವು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಜೀವನದ ಕೊನೆ ಕೊನೆಯ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಕಡೆಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ತೋರಿಸುವ ಆಸಕ್ತಿಯು ಅವರ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಜೋಡಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂದಾಗ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ತಾರುಣ್ಯದ ದಿನಗಳ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಆಗ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಐಂದ್ರಿಯಕವಾದ ಜನಪದ ಜೀವನವೇ ದ್ರಾವಿಡ ಪರವಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಲೇ ಅವರ ಕವಿತೆಯ ತಿರ್ಯಕ್‌ತಿಲೋಕವೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕಾಲಕಳೆದಂತೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯವು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೆಚ್ಚು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯಗಳು ತಮ್ಮ ದ್ರಾವಿಡಪರತೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕವಿತಾ ರೀತಿಯ ಒಳಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಿಡುಬೀಸಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅವರ ಅಂಥ ಕವಿತೆಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಾನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ ಅರಳು-ಮರಳು ಸಂಕಲನದ ಅನೇಕ ಕವಿತೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು. ಹೀಗೆ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ವಿಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು.

ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಯು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಬಗೆಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನಕ್ರಮದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿತ್ತು ಅಥವಾ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಕವಿತೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದ ನೆರಳಲ್ಲ. ಅವರ ಮೇಲಿನ ಹತ್ತು ಹಲವು ಪ್ರಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಕಿಟ್ಸ್, ಶೆಲ್ಲಿಯರು ಒಂಧು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೆಯೇ ದುರ್ಯೋಧನನ್ನು ಗದಾಯುದ್ಧದ ದುರಂತ ನಾಯಕನಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವಾಗ, ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕವಿತೆಗೂ ಪ್ರಾಸವಿರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸಿದಾಗ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಯವರಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಮೂಲಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಭಾರತೀಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವಾದಿಗಳಂತೆ ಅಥವಾ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟ್‌ರಂತ ಸಂಸ್ಕೃತ-ವೈದಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಬದಲು ಜಾನಪದ-

ಭಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ದೂರವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೊಡುಗೆಗಳಾದ ಕಥೆ-ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮರ್ಥನೆ.

-೨-

ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಭೆಯು ಸೇರಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಆಯಾಮಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ, ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದೆರಡನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೂ ನಿಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಚೆನ್ನಿಯವರು ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತರುವುದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ.

ಭಕ್ತಿ ಕವಿಗಳ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಕವಿಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷರ ಮಾಧ್ಯಮದ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಬದಲು ಶಾಬ್ದಿಕ ಮಾಧ್ಯಮದ ಅಥವಾ ಹಾಡುಗಟ್ಟಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಭಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿನಿರಪೇಕ್ಷವಾಗುವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದು; ಭಾವಗೀತೆಗೆ ಅಪೂರ್ವವಾಗಿದ್ದ ನಾಟಕೀಯತೆ, ಜನಾಂಗದ ಸಂವೇದನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ gesturesಗಳ ಭಾಷೆಯ ಮರುಸೃಷ್ಟಿ, ಶ್ಲೇಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಿರ್ಮಿತವಾಗುವ ಅರ್ಥದ ಪಾತಳಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುಮುಖತ್ವವು ಅದರ ಏಕತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಹುಮುಖತ್ವದ ಸ್ವೀಕಾರ, ಅನುಭವದ ಮುಕ್ತ ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ಮಾತೃಶಕ್ತಿಯ ಮಿಥ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಜನಾಂಗದ ಮನಸ್ಸಿನ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಇವು ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಅಂಶಗಳು. ನಾನು ಅವುಗಳನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸದೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತೇನೆ.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯವಿಲ್ಲದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಊಹಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಎಷ್ಟು ಬಡವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಹಿರಿಮೆಗ ಸಾಕ್ಷಿ. ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವರು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಂದರೂ ಅವರ ಕವಿತೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವ ಲೋಕವೇ ಇದೆ. ಎಂದರೆ ಅವರದು ಪಂಪ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರಪೇಕ್ಷವಾದ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಸ್ವಾನುಭವದ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳಿಂದ ಸಮುದಾಯದ ಅನುಭವದ ಕಟ್ಟಡವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹವಣಿಕೆ. ತತ್ಕಾಲೀನವಾದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾದ ಕೌದಿ ಹೆಣೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಎಲ್ಲ ಮಹಾಕವಿಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸ್ವಂತ ಭಾವನೆಗಳ ಅಂಟು ಬೆರೆತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಆಯಾ ಕವಿತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ

ಭಾವಸ್ಥಿತಿಯ ಮರುನಿರ್ಮಾಣ. ನಿರ್ಭಾವುಕವಾದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಅವರು ಹಲವು ಹುನ್ನಾರಗಳನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾರೆ. ನಾಟಕೀಯತೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಅನುಭವದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಮೆ, ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ, ಭಾವನೆಗಳ ಚೆಲ್ಲುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು; ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಧ್ಯಾನದ ಲಹರಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಅಂಥ ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಮೂರನೆಯದು; ಕವಿತೆಯ ಮೊದಲಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯನ್ನೇ ಔಷಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಯ ವೇಳೆಗೆ ಸಮಚಿತ್ತವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಉಪಾಯ.

ಇವೆಲ್ಲದರ ಮೂಲಕ ಬೇಂದ್ರೆ ತನ್ನತನದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ ಮಾನವಚೇತನದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಇದು ಬೆಂದ್ರೆಯವರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಧನ.

ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕಾವ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಕವಿತೆಯು ಸರ್ವಗ್ರಾಹೀ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಭೂ ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. ಕವಿತೆ ಲೋಕಾನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಲೋಕಾನುಭವದ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸೃಷ್ಟಿ. ಅದು 'ನುಡಿಯಲಾರದ' ಜಗತ್ತಿಗೆ 'ನುಡಿ-ಮೈ' ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಲೋಕೋತ್ತರವಾದುದೇನನ್ನೋ ಹೇಳುವ ಇಂದ್ರಜಾಲ.

ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಯು ಇಂತಹ ಇಂದ್ರಜಾಲದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮ ನಿಷ್ಠೆಯು ಮಾಧ್ಯಮ ಲೋಮಪತಿಯಾಗದೆ ಹೊರಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವು ಸದಾ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು.

ಹಾಗಾದರೆ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವ ಲೋಕವು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಯೊಳಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಗಳ ತುಣುಕುಗಳು ತಮ್ಮ ವಾಚ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡೋ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೋ ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಕವಿತೆಯ ಕಥನಾತ್ಮಕ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಐಂದ್ರಿಯಕ ಜಗತ್ತು ಎಷ್ಟೋ ಝಗಮುಗಿಸಿದರೂ ಆನುಷಂಗಿಕವಾದುದು. ಬದಲಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ರೂಪಕ ಲೋಕದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಘಟಕಗಳು ತಮ್ಮ ರಕ್ತಮಾಂಸಗಳಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನಾಗಲೀ, ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅವಲಂಬಿಸದೆ, ಕವಿಯ ಸ್ವಂತ ಇಂದ್ರಿಯಾ ನುಭವಗಳ ಖಜಾನೆಯನ್ನು ಸೂರೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕವಿತೆಯ ರಚನೆಯ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ, ಒಳಮನದ ಓವರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅನುಭವಗಳು ರಾಸಾಯನಿಕ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಮಗಿಲ್ಲದ ಸಹಯೋಗಗಳನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವರು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಕಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿದ ಅತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಯಾಮವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ 'ವಾಸ್ತವವಾದ'ವನ್ನು ಅದರ ಜೊತೆಗಾರನಾದ 'ನೇರ ತರ್ಕ'ವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊರಗಿಟ್ಟ ಮೊದಲ ಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆ. ಅವರ ನಂತರವೂ ಹಾಗೆ ಲೋಕ ಸಂವಾದಿಯಿಲ್ಲದ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆದವರು ಕೆಲವರೇ.

ಓದುಗರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ, ಹಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಓದುಗನ ಸಹೃದಯ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನೀಡುವ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆ. ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಸಹೃದಯರ ಮುಖಸ್ಪರ್ಶದಿಂದಲೇ ಹೊಸಸೃಷ್ಟಿ ಬರಬಹುದೆಂಬ ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯು ವಿನಯದ ಛಲವಲ್ಲ. ಅವರ ಕವಿತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ವಿವೃತತೆಯ ಫಲ (Openness) ಓದುಗನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಬರವಣಿಗೆಯಾಗಲೀ, ಭಾವನೆಗಳ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದಲೇ ಓದುಗನನ್ನು ಅವಿಚಾರಿತ ಸಮ್ಮತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಳ್ಳುವ ಕವಿತೆಯಾಗಲೀ ಬೇಂದ್ರೆಯವರದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರು ಅಷ್ಟೊಂದು ಇಷ್ಟಪಡುವ ಭಕ್ತಿಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ತನ್ನ ಸರಳತೆ ಹಾಗೂ ಭಾವತೀವ್ರತೆಗಳಿಂದ ಓದುಗನನ್ನು ತನ್ಮಯನಾಗಿಸಿ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆ ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಚ್ಚರ ತುಂಬಿದ ತೊಡಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ತೊಡಗುವಿಕೆ ಅಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ. ಹಾಗಲ್ಲದೆ ಕೇವಲ ಚೆಲುವಿನಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತವಾದ ಓದಿನಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಓದುಗನು ಹಲವು ಬಾರಿ ಮೆಚ್ಚಿ ಓದಿದರೂ ಬೇಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಸತ್ವಕ್ಕೆ ಆಗಂತುಕನಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕೆಲವೇ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ರತನಾದವನಿಗಂತೂ ಈ ಪಾಡು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಪ್ರೇಯಸಿಯ ಮೈ ಮನಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗಳ ನಿರಂತರ ಸಹವಾಸದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸೌಂದರ್ಯದ ನೆಲೆಯೂ ಬೇಂದ್ರೆಯವರಿಗೆ ಬಾಹಿರವಲ್ಲ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕವಿತೆಗಳು ತಮ್ಮ ತಾಕ್ಷಣಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಒಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಗಳಿಂದ ಕೇಳುಗರಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆ ಕವಿತೆ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಖಾಸಗೀ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅವರದು ಹಿಗ್ಗುವ ಹಿಗ್ಗಿಸುವ ಕವಿತೆ.

೮

ವ್ಯಾಕರಣ ಬೋಧನೆ : ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು

ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಭಾಷಾ ಶಿಕ್ಷಣದ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಮೌಲೀಕರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಬೋಧನಾ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಕರು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತೆ 'ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಕಲಿಕೆ-ಬೋಧನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ಸಾಧನ. ಅದು ಶಿಕ್ಷಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತದೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಫಲಿತವೇ ಆಧುನೀಕರಣ. ಭಾಷೆಯಂತೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ನಿರಂತರವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ, ಯಾವಾಗಲೂ ಬದಲಾವಣೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಸಮಾಜದ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಶಿಶು ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ವಿಷಯವನ್ನು ಶಿಕ್ಷಕರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಬೋಧನ ಯಂತ್ರಗಳಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತಾರೆ; ಕಲಿಯಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಗೆ, ಆಸಕ್ತಿ ಅಭಿರುಚಿಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಬೋಧನಾ ವಿಧಾನಗಳು (ಉಪನ್ಯಾಸ ಪದ್ಧತಿ, ಚರ್ಚಾಪದ್ಧತಿ ಮುಂತಾದುವು) ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಮೀರುವುದರ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸದಾ ಹವಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಭಾಷಾಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಆಧುನಿಕ ಸಾಧನಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲ, ಬದಲಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬೋಧನೆ-ಕಲಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತನ ನೀಡುವುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೊಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಧುನೀಕರಣ ವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಭಾಷಾ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ತರುವುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಶಾಲಾ ಶಿಕ್ಷಣದ ವ್ಯಾಕರಣ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಚಲನಶೀಲತೆ ತರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಬೆಳೆಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಗು ಶಾಲಾ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮೊದಲೇ ಭಾಷೆಯ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಕೌಶಲ್ಯಗಳನ್ನು (ಆಲಿಸುವಿಕೆ, ಮಾತುಗಾರಿಕೆ) ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಎರಡು ಕೌಶಲ್ಯಗಳನ್ನು (ಓದು, ಬರೆಹ) ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ತರಬೇತುಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕರು ಮಾತಿನ ಪಾತಳಿಯಿಂದ ಬರೆಹದ ಪಾತಳಿಗೆ ಬಂದದ್ದೇ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ. ಸುಲಭವಾದುದನ್ನು ಮೊದಲು ಕಲಿತು ನಂತರ ಕಠಿಣ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು ಭಾಷಾಧ್ಯಯನದ ಪರಿಪಾಠ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣರು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಇದರರ್ಥ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತಂದು ಭಾಷಾ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಭಾಷಾ ಬೋಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ'. ಇದರಿಂದ ಭಾಷಾ ಕಲಿಕೆ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗದೆ ರಂಜಕವೂ ಕುತೂಹಲಕರವೂ ಆಗಿ ಕಲಿಯುವಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು ಸದಾ ಹರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಭಾಷಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಶಾಲಾ ವ್ಯಾಕರಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವು ಕೇವಲ ಸೂತ್ರ-ಉದಾಹರಣೆಯ (ಲಕ್ಷ್ಯ-ಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧ) ಮಾದರಿಗೆ ಸಿಲುಕಿವೆ. ಭಾಷೆಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತೃಭಾಷೆಯುಳ್ಳವರಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಾಗಿ ಭಾಷಾ ರಚನೆಯ ಹೊಸಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಭಾಷಾ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೊಡಬೇಕು. ಹೊಸ ಹೊಸ ಪದರಚನೆ, ಬಳಕೆಯ ವಿವರಣೆ, ನಿರೂಪಣೆ ಇವು ಕುತೂಹಲವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಮಾನುಗತ ಕಲಿಕೆಗೆ ಇಂಬುಗೊಡಬೇಕು. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶಾಲಾ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಚಿಂತನೆ-ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮ ವಾಗಿ 'ಅಣುಬೋಧನೆ' (Micro Teaching) ಎಂಬ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿದೆ.

ಅಣುಬೋಧನೆಯು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವರ್ಗಬೋಧನೆಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾ ಕೌಶಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರ್ಯ ಅಣುಬೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ವರ್ಗದ ಗಾತ್ರವನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಹಂತಗಳ ಮೂಲಕ 'ರೇಖಾತ್ಮಕ ಸರಣಿ'ಯಿಂದ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

- ವಿವರಣೆ
- ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣ
- ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಿಕೆ
- ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ
- ಮರುಪೋಷಣೆ (Feed back)

- ಸಂಯೋಜನೆ

- ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ

ಈ ಅಂಶಗಳು ಅಣುಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಘಟಕ : ೧

ವಿಷಯ : ವ್ಯಾಕರಣ (ವಚನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ)

ಶಿಕ್ಷಕ : ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು, ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು 'ವಚನ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಏಕವಚನ ಮತ್ತು ಬಹುವಚನ ಗಳೆಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ವಸ್ತು, ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಒಂದು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದ 'ಏಕವಚನ' ಎನಿಸುವುದು. ವಸ್ತು, ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಶಬ್ದವು ಬಹುವಚನ ಎನಿಸುವುದು.

ಉದಾಹರಣೆ :	**ಏಕವಚನ**	**ಬಹುವಚನ**
	ಹುಡುಗ	ಹುಡುಗರು
	ಮಠ	ಮಠಗಳು
	ನಾನು	ನಾವು

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಬಯಸುವುದು.

ಭಾಷಾ-ಚಟುವಟಿಕೆ : ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಚನ ಬದಲಾಯಿಸಿ ವಾಕ್ಯ ಬರೆಯಿರಿ.

೧. ಆಟಗಾರ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಆಡಿದ

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ : ಆಟಗಾರರು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಆಡಿದರು

೨. ಆ ಮನೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ : ಆ ಮನೆಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವು.

ಇತ್ಯಾದಿ.

ಅಣುಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಡ್ರಿಲ್ (ಪುನರಾವರ್ತನೆ) ಮೂಲಕ ಪಾಠ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ಕಲಿಕೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಘಟಕ : ೨

ವಿಷಯ : ಮಾದರಿಯಂತೆ ಪದ ಗುರುತಿಸುವುದು

ಮಾದರಿ : [ಶಾಲೆ] - ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಕಲಿಯಲು ಸೇರುವ ಸ್ಥಳ - ಭಾಷಾಭ್ಯಾಸ

[ ] - ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಇಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಥಳ

[ ] - ಆಟ ಆಡಲು ಅನುಕೂಲವಾದ ಬಯಲು

ಇದರಂತೆ ಶಿಕ್ಷಕರು ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವಂತೆ ಸೂಚಿಸಬೇಕು.

ಚಿತ್ರ ಬಿಡಿಸುವವ	ಚಿತ್ರಗಾರ
ಮಾಲೆ ಮಾಡುವವ	
ಕಥೆ ಬರೆಯುವವ	
ಬಳೆ ಮಾರುವವ	

ಇದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಪದರಚನೆಯ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಯ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಪರಿಚಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ ತಾವೇ ಅಂತಹ ಹಲವಾರು ಪದಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಕುತೂಹಲ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಕ್ಕಳು ಬೋಧನೆ-ಕಲಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಘಟಕ : ೩

ವಿಷಯ : ಗಾದೆ

ಭಾಷಾ ಚಟುವಟಿಕೆ : ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆ ಓದಿ ಸೂಕ್ತಗಾದೆಯನ್ನು ಬರೆಯಿರಿ.

"ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹಣಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದೇ ಎಲ್ಲವೂ ಅಲ್ಲ. ಗಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬಾಸೆಯಿಂದ ಚಿಕ್ಕವಸ್ತುವನ್ನು ಕಳವು ಮಾಡಿದರೂ ಮಾನ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದು ಏನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಬಾರದು".

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ :
ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಇದರಂತೆ ಒಗಟು, ನುಡಿಗಟ್ಟು ಮುಂತಾದ ವಾಗ್ರೂಢಿಗಳ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮ ಕುರಿತು ಭಾಷಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಭಾಷಾ ಪ್ರಭೇದಗಳ ಆಡುರೂಪಗಳ ಬಳಕೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಉಪಭಾಷೆಯ ರೂಪಗಳು ಸಂಕೋಚದ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಬಾರದು. ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಕೋಶ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅವು ತುಂಬ ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನಶೀಲತೆ ಭಾಷಾಪ್ರಭೇದಗಳ ಆಡುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಣುಬೋಧನೆಯ ಹಿಂದೆ ಭಾಷಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಖಚಿತ ಉತ್ತರ ನೀಡುವ ಅಥವಾ ಖಚಿತ ಉತ್ತರ ಬಯಸುವ ತತ್ವ ಅಡಕವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಾಕರಣದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಕೇವಲ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವುದಲ್ಲ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಹೊರಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

ಭಾಷಾ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಕಲಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಕರು ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಭಾಷಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ವ್ಯಾಕರಣ ಅಧ್ಯಯನ ರಹಸ್ಯಮಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಆಗಬಾರದು. ಅಣುಬೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ವ್ಯಾಕರಣ ಪಾಠ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕುತೂಹಲ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಸಕ್ತಿ ಕುದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೋಧನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಕರು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನೂ (ಬೋಧನಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು) ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು (ದೂರದರ್ಶನ, ಗಣಕಯಂತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ). ಶಿಕ್ಷಕರು ಅಣುಬೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಹಲವಾರು ಭಾಷಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಣಕ ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಿ ಕಾಂಪ್ಯಾಕ್ಟ್ ಡಿಸ್ಕ್, ವಿಡಿಯೋ-ಡಿಸ್ಕ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸಬಹುದು. ಉದಾ: ಕಾರ/ಗಾರ/ಇತ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯಯುಕ್ತ ಪದರೂಪಗಳು, ಸಮಸ್ತ ರೂಪಗಳು, ಪದ ಪುಂಜಗಳು ಮುಂತಾದ ಪದರೂಪಗಳನ್ನು ಗಣಕ ಯಂತ್ರದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಿ ಅದೇ ಮಾದರಿ ಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವಂತೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಸೂಚನೆ ಕೊಡಬೇಕು. ಅದರಂತೆ ಸ್ಲೈಡ್, ವಿಡಿಯೋ-ಕ್ಯಾಸೆಟ್ ಇಂತಹ ಆಧುನಿಕ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನೂ ಭಾಷಾಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಾಕರಣ ಬೋಧನೆಯ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳನ್ನು (ಅನುಗಮನ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ನಿಗಮನ ಪದ್ಧತಿ) ಮೀರುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯ ಹೊಸಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಪಾಠ ಸಾಗುವುದರಿಂದ ಶಿಕ್ಷಕ-ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿಮೆ. ಇದರಿಂದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಮಾತಿನ ಪಾತಳಿ ಮೌನ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ ಔಚಿತ್ಯದಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭಾಷಾಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾನೀತಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬದಲಾವಣೆ ಜೀವಂತ ಭಾಷೆಯ ಆರೋಗ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ. ಹೊಸ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಭಾಷೆ ಚಲನಶೀಲವಾಗಬೇಕು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಭಾಷಾಶಿಕ್ಷಣ ದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಾಕರಣ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದರಿಂದ ಶಿಕ್ಷಕರ ಬೋಧನೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಮಕ್ಕಳ ಕಲಿಕೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಿಕಾ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಸಂತಸದಾಯಕವಾಗಿ ಭಾಷಾಧ್ಯಯನದ ಗುರಿ-ಉದ್ದೇಶಗಳು ಈಡೇರುತ್ತವೆ.

೯

ಏಕರೂಪಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ

ರಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು

ಪರಿಭಾಷೆಯ ಸುಳಿ

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿವೆ. ಅಂತವುಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ರೆಂಬೆ-ಕೊಂಬೆಗಳಾದ ಮುಕ್ತ ಪೈಪೋಟಿ, ಕೊಳ್ಳುಬಾಕತನ, ಕೈಗಾರೀಕರಣ, ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ, ಖಾಸಗೀಕರಣ, ಉದಾರೀಕರಣ, ನಗರೀಕರಣ, ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ, ಕಂಪ್ಯೂಟರೀಕರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲ ರೀತಿಯ ಕರಣಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದುಷ್ಫಲಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳೆದುರು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈ ಪರಿಭಾಷೆ ರೂಪಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಏನು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನೂರೆಂಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂಬಂತೆ ಯಾವತ್ತೂ ಖಚಿತಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಿರಂತರ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಏನಾದರೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಿರಲಿ, ಆದರೆ ಈ ಪದವನ್ನು ನಾವು ಏನಕ್ಕೆಲ್ಲ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ನೋಡುತ್ತ ಹೋದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಹು ಅರ್ಥಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸುಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕೃತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮನ್ವಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚಡ್ಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಹಿಪ್ಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸೋಲಿಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಲಿಂಗಾಯತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜಲಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಅಗ್ನಿಸಂಸ್ಕೃತಿ, ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಅವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಚೈತನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಿಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಿಕ್ಕಾಪಟ್ಟೆಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಹಾಗೆ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ನಿದರ್ಶನ. ಇದೇ ರೀತಿ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂಬುದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ದ್ವಿಮಾನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ರಮ

ದ್ವಿಮಾನ ವೈರುಧ್ಯಗಳ (Binary Oppositions) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುವ ಹಲವು ಕ್ರಮಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿವೆ. ಅಂಥ ಹಲ ಕ್ರಮಗಳ ಅಖಂಡ ನೋಟವೆಂಬಂತೆ ಈ ಏಕ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಪರಿಭಾಷೆ ಇದೆ. ಈ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತು, ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ, ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿ, ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ನಗರ, ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಇತ್ಯಾದಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಏಕರೂಪಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬಂತೆ ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟುಗಳ ಹಾಗೆ ಎರಡು ತೆರನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಸದಾ ಸಂಘರ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲ. ಎಂದಿಗೂ ಎಲ್ಲೂ ಒಂದು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಇರಲಾರದು. ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಬಹುರೂಪಿಗಳೇ.

ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬವು ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಇವು ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಗಳು, ಒಂದೇ ಸಮುದಾಯದ ಮನಸ್ಸಿನ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವೈರಿ ಘಟಕಗಳೆಂದೇನೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳೂ ಪರಿಸ್ಪರ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾ, ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ, ಸಂಚಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರಬಹುದು.

ಪ್ರಥಮ ಜಗತ್ತೆಂದರೆ ಅಮೆರಿಕಾ. ಜಾಗತೀಕರಣವೆಂದರೆ ಅಮೆರಿಕೀಕರಣ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಮೆರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಏಕೂಪಿಯಾದದ್ದು, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಹುರೂಪಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೇ ಬಹು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಪೂರ್ವ-ಪಶ್ಚಿಮ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯದ (Self and Other) ಪಡಿನೆಳಲಂತೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಏಕರೂಪಿ, ಪೌರ್ವಾತ್ಯವು ಬಹುರೂಪಿ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದೆ. ವಸಾಹತೀಕರಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯದ ಎದುರು ಹುಟ್ಟಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಭಾವನೆಯು ಹೀಗೆ ಪಶ್ಚಿಮವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ವೈರಿ ಘಟಕ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ. (ಸ್ವದೇಶಿ-ವಿದೇಶಿ, ಕರಿ-ಬಿಳಿ ಎಂಬ ದೇಶೀಯ ಜನಾಂಗೀಯ ಭೇದಗಳೂ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ.) ಶೋಷಣೆಯ ದಾಳಿ ನಡೆಸುವ ಯಾವುದೇ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಹೀಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿಯೇ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಏಕರೂಪಿಯಾದದ್ದು, ಜಾನಪದ ಬಹುರೂಪಿಯಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ ಏಕರೂಪಿ, ದೇಸಿ ಬಹುರೂಪಿ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಇವೆರಡೂ ಬಹು ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಭಾಗೀಕರಣಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಶಿಷ್ಟ, ಯಾವುದು ಜಾನಪದ, ಯಾವುದು ದೇಸಿ ಯಾವುದು ಮಾರ್ಗ ಎಂಬುದೇ ಖಚಿತವಲ್ಲ. ಈ ದ್ವಿಮಾನ ಘಟಕಗಳು

ಸದಾ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಭಾಷೆ, ಸಮುದಾಯಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವು ಸದಾ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಚಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವೆರಡನ್ನೂ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಏಕ-ಬಹುರೂಪಿಗಳೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಲಾಗದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ತೋಪುತನ ಮತ್ತು ಕಾಡುತನಗಳನ್ನೇ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ದೇಸಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದ ವಿಸ್ತರಿತ ಚಿಂತನೆಯಿದು.

ವೈದಿಕ/ಅವೈದಿಕ

ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ಎಂಬ ದ್ವಿಮಾನ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ವೈದಿಕವೆನ್ನುವುದು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯೆಂದೂ ಅವೈದಿಕವೆನ್ನುವುದು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮೂಹವೆಂದೂ ಇಂಥಾ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಇಬ್ಭಾಗ ಮಾಡಿ ನೋಡುವಾಗೆಲ್ಲ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ವೈರಿ ಘಟಕಗಳೆಂಬ ಭಾವನೆಯೇ ಇದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕವು ದಾಳಿಕೋರ-ಯಾಜಮಾನೀಯ ನೆಲೆಯದ್ದು ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕವು ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಇದು ನಿಜವೇ ಎನ್ನೋಣ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೇವಲ ದ್ವಿಮಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಲಾಗದು. ಹತ್ತು ಹಲವು ತರತಮ ನೆಲೆಗಳು, ಹತ್ತಾರು ಮಾರ್ಗ ದೇಸಿ ನೆಲೆಗಳು ಸದಾ ಸಂಚಲನೆ, ಸಂಘರ್ಷ, ಸಹಕಾರಿ ಮೊದಲಾದ ಬಹು ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಳುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಗು-ಹೋಗುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಬರೀ ಎರಡಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬಹುಮುಖಿಯಾದದ್ದು. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎರಡಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ಈ ದ್ವಿಮಾನ ನೆಲೆಯ ಒಂಥರಾ ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕವಾದದ್ದೇ. ಯಾವುದೇ ದ್ವಿಮಾನ ನೆಲೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಸದಾ ಸಾಧಾರಣೀಕೃತ, ಸಮೀಕೃತ (Totalised), ಆಂಶಿಕ ಚರ್ಚೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ; ಕೊನೆಗೆ ಮೊದಲು ಭಾಗ)

ಕದನ ಕಲ್ಪನೆ

ವಸಾಹತೀಕರಣದ ನಂತರದಲ್ಲಾದ ಅನೇಕ ಪರಿಣಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹಲವು ದೇಸಿ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು-ಹತಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ನಷ್ಟ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಒಂದು. ಹಾಗೇ ಎಲ್ಲ ವನ್ನೂ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಚಾಳಿಯೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಬೆಳೆಯಿತು. ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ, ನಿರ್ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಕೂಡ ಇಂಥ ಕದನ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಚಾಲಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮಗಿಂದು ಎರಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಹಜ ಆದಾನಪ್ರದಾನವಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಸಂಚಲನ (Osmosys) ವಾಗಲೀ ಎಲ್ಲವೂ ಪರಸ್ಪರ ಹೋರಾಟದಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಸ್ಪರ ಕದನದ ಧ್ವನಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೀ ಕದನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಫಲವಿದು.

ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸದಾ ಯಾಜಮಾನೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಅನ್ಯವನ್ನು ತಾರತಮ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಾ ಕಡೆ ಸಮಾನತೆಯು ನಿರಾಕರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸದಾ ತಾರತಮ್ಯವು ಸ್ಥಿರೀಕರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ಶೋಷಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಐಕಮತ್ಯದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಬಹುಚರಹರೆಗಳನ್ನು ಏಕರೂಪೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳಿಗೆ ಹಾದಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಇದರಿಂದ ಇನ್ನೇನೂ ಸಾಧನೆಯಾಗದು. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ದೇಸಿ ದಂಗೆಗಳೂ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳೂ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದ ಹೋರಾಟಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಏಕರೂಪತೆಯ ದಾಳಿ

ನಮ್ಮಲ್ಲಿಂದು ಜಾಗತೀಕರಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಿರಂತರ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಆಗಮನದಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಅನುಕೂಲವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ಒಮ್ಮುಖಿ ನಂಬಿಕೆಯ ಹಾಗೆಯೇ ಇಂದು ಜಾಗತೀಕರಣ ಕೂಡ ನಿಮ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಆಪದ್ಬಾಂಧವನಂತೆ ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಿರ್ಜಾಗತೀಕರಣ ಚಿಂತನೆಯು ಇದೊಂದು ರಾಕ್ಷಸೀ ಅಪಾಯವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮೂಡಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ದಾಳಿ ಒಂದು ತೆರನಾದದ್ದಲ್ಲ ಅದು ಬಹುರೂಪಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತ. ಆದರೆ ಅದು ಸದಾ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೀರಲೆಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಬಹುರೂಪಿ ಯಾದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ತನ್ನೆಲ್ಲ ರೂಪಗಳಲ್ಲೂ ದಾಳಿಯಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವೈರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಭಿನ್ನ-ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಇದು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಧಕ್ಕೆ-ಅನುಕೂಲ-ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಉಂಟು ಮಾಡ ಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುರೂಪತೆಯು ಸದಾ ಅನುಕೂಲಕಾರಿ ಏಕರೂಪತೆಯು ಸದಾ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ತರ್ಕ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತರ್ಕಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಲಶಾಲಿಗಳು ಮತ್ತು ಕಡಿಮೆ ಬಲಶಾಲಿಗಳ ನಡುವಿನ ಆದಾನ ಪ್ರದಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾಜಮಾನೀಯ ಧೋರಣೆಗಳೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಅನುಕೂಲ ಸಿಂಧು ರಾಜಕಾರಣವೇ ಬಲಿಷ್ಠರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಬಹುರೂಪತೆಯ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶವೊಂದೇ. ಅದು ಶೋಷಣೆ. ಶೋಷಣೆ ಬಹುರೂಪಿಯಾದಷ್ಟು ಅದು ಜೀವಕುಲಕ್ಕೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯೇ.

ಭಾಷಿಕ-ಜಾನಾಂಗಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ-ಭೌಗೋಳಿಕ ಗಡಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ದಾಟಿ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಾಹಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಗ್ಗೂಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಜಾಗತೀಕರಣ. ಇದರ ಯಾವತ್ತೂ ಕೆಲಸ ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ ಸ್ಥಿರೀಕರಣ. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ತರಗೆಲೆಯ ಬೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲದಾಗುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗುವ, ಸೇವೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಲೋಕದ ಚರಾಚರವೂ ಸರಕಾಗುವ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಜಾಗತೀಕರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಲೋಕವೇ ಒಂದು ಅಂಗಡಿ. ಇದರಿಂದ ನಿಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟೋ ಇಷ್ಟೋ ಅನುಕೂಲ ಆದಂತೆ ಅನ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅದು ಅನುಕೂಲವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವಲ್ಲ ಇದರ ಅಪ್ಪಬರು ಬರಲಿ, ನಿಮ್ಮರಿಗೆ ಅವರದೇ ಬದುಕಿನ ಮಾರ್ಗಗಳು ತಿಳಿದಿವೆ. ಆದರೆ ಕರಡಿಯೊಂದು ಜೇನನ್ನು ಕಿತ್ತು ತಿನ್ನುವಾಗ ಒಂದೆರಡು ಜೇನಹನಿ ನೆಲಕ್ಕೂ ಉದುರಬಹುದು ಅದನ್ನು ಸವಿದ ಇರುವೆಗಳು ಆಹಾ ಕರಡಿ ಜೇನು ತಿನ್ನಲು ಬಂದದ್ದೇ ನಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಹೇಗೆ?

ಉತ್ಪಾದನೆ-ವ್ಯಾಪಾರವೆಂಬ ಏಕರೂಪಿ ಗತಿ

ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಬಂಧ ಬಾಹುಗಳು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ರಾಕ್ಷಸ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಲು ಕಾರಣವಾದ ಎರಡು ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೆಂದರೆ ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ ಗಳು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಕೊಂಬೆಗಳಿವು. ರೆನೈಸಾನ್ಸ್ ಕಾಲದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶೋಧಗಳಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ವೇಗ ಬಂತು. ಈ ರೆನೈಸಾನ್ಸ್ ಕಾಲವು ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ, ಬೃಹತ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳು ಜಗದ್ವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ವೃದ್ಧಿಸಿದ ಕಾಲ. ಆ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮಾರ್ಗಗಳ ಶೋಧವು ಇಂದೂ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಆ ಕಾಲದ ಜನೋದ್ಧಾರದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆದ ಅಂದರೆ (ವೈಟ್‌ಮ್ಯಾನ್ಸ್ ಬರ್ಡನ್) ಬಿಳಿಯರ ಹೊರೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆದ ಸಂಪತ್ತಿನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವು ಕೂಡ ಇಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟುಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಬಹುರೂಪಿ ನೆಲೆಗಳ ದಮನ ಮತ್ತು ಏಕರೂಪಿ ನೆಲೆಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಬೃಹತ್ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದದ್ದೇ ಈ ರೆನೆಸಾನ್ಸ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಬಲಿಷ್ಠರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ಕಾಲವಿದು. ಇದರ ಅಡ್ಡ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇ ನಾವಿನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹೊಸತರಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿ ಭಾರತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಏಕಮುಖೀ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಗಳನ್ನೇ ಕೈಗಾರೀಕರಣ-ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಹಲವು ರೀತಿಯ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲುಂಟಾಗಿವೆ. ಇಂದಿನ ಬೃಹತ್ ಆಣೆಕಟ್ಟು, ಸೂಪರ್ ಹೈವೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ಖಾಸಗೀಕರಣ, ಡಿಸಿನ್‌ವೆಸ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್, ಉದಾರೀಕರಣ, ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಮುಕ್ತಸ್ಪರ್ಧೆ, ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಸ್ತಿ, ನಿರ್ಬೀಜೀಕರಣ, ನದೀ ಜೋಡಣೆಯ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ

ಈ ಏಕಮುಖಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ದುಷ್ಫಲಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿವು ಬಹುಪಾಲು ಆಚರಣೆಗೂ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಏಕಮುಖಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳದ್ದೇ ಕಾರುಬಾರು. ಇವತ್ತು ಶೋಷಣೆಗೆ ಈ ಏಕರೂಪಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಇವುಗಳಿಂದ ಅಂತಹ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಶೋಷಣೆಗೆ ಬಳಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಇಂದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಅಂದರೆ ಸೋಜಿಗ!

ನಗರೀಕರಣವೆಂಬ ರಕ್ಕಸಕೂಸು

ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣ, ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಉತ್ಪನ್ನವೇ ನಗರೀಕರಣ. ಈ ನಗರೀಕರಣವು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸದಾ ಕೊಂಡೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂಬಂತೆ ಇಂದು ಬಹುಪಾಲು ಬಿಳಿ ಕಾಲರಿನ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಯಂತ್ರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಭೇದವನ್ನೇ ಅರಿಯದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲಿದೆ. ಪರ್ಸನಲ್ ಕಂಪ್ಯೂಟರು, ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್ಟು, ಮೊಬೈಲುಗಳಂತಹ ಸಾಧನಗಳಿಂದಾಗಿ ಕಛೇರಿಗೂ ಮನೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಗಲಿಗೂ ಇರುಳಿಗೂ ವ್ಯಾತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮನೆಗೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮನೆಗಳೇ ಅಂಗಡಿಗಳಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನು ಸಂಬಂಧಗಳ ಗತಿ! ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ದಾಳಿಯಿಕ್ಕುವ ನವೀನ ಪರಿ ಇದು.

ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ನಗರಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ತೆರನ ಪಾರ್ಕುಗಳು, ಒಂದೇ ತೆರೆನಗಾಳಿ, ನೀರು, ಹಾಲುಗಳು, ಬೀಜವಿಲ್ಲದ ಹಣ್ಣುಗಳು, ಹಳ್ಳ ಕೆರೆ ಮಾಳಗಳೆಲ್ಲ ಬುಲ್ಡೋಜರು ಹೊಡೆದ ಸೈಟ್‌ಮನೆಗಳು, ನೆಲದ ರಕ್ತನಾಳಗಳಂತಿದ್ದ ತೊರೆ, ಝರಿ, ಕೋಡಿಬಾಯಿಗಳೆಲ್ಲ ತ್ಯಾಜ್ಯ ಸಾಗಿಸುವ ಡ್ರೈನೇಜುಗಳು, ನೆಲದ ಮೇಲೂರಸ್ತೆ, ಗಾಳಿಯಲ್ಲೂ ರಸ್ತೆ, ನೆಲದೊಳ ರಸ್ತೆ, ಎತ್ತ ನೋಡಿದರತ್ತ ಯಂತ್ರ-ಮನುಷ್ಯರು ಮಾತ್ರ. ಇನ್ನೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇದೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ. ನೆಲದಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರಗಳೂ, ಮಾನವನೂ ಮಾತ್ರ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮೆರೆಯುವುದೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ. ದುರಂತವೆಂದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ನಾವೆತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಐಡಿಯಾನೇ ಇಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎತ್ತ ಎಳಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೋ ಅತ್ತ ಹೋಗಿ ಬಿಡುವುದೇ ನಿತ್ಯ ಕಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವರಿಗಂತೂ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾಡುವುದು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುವುದು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೇಯುವುದಕ್ಕೆ ಜಾಗ ಬೇಡವೇ? ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂದಾಗ ಮೊದಲಿಗೆ ಇರುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವಿ ನಂತರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ಲಾನು ಹಾಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಕಾರ್ಪೋರೇಷನ್ ಸರ್ಕಲ್ಲನ್ನು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದಿರುವುದು ಇಂಪ್ರೂಮೆಂಟು ಎಂದು ತಂದವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರಲು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಕಳಪೆಯಲ್ಲದ ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವಿದರು

ಎಂಬುದು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಖರ್ಚು ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಕಿತ್ತು ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಖರ್ಚು ಮಾಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭದಾಯಕವಲ್ಲವೇ? ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಿಸುವ ದುಷ್ಫಲ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೊಡುಗೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ವಲಯಗಳಿಗೂ ಲಾಭಕೋರತನವೇ ವ್ಯಾಪಿಸುವಂತಾಗುತ್ತಿದೆ.

ನಮ್ಮ ನಗರಗಳು ಇಂದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರೂಪ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಪರಾವಲಂಬಿಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಭಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಾವಲಂಬಿತನವು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ. ಎಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರಲ್ಲಿ ಮನೆಗಳ ಜೊತೆ ನೆಲದ ತುಂಬ, ಗಾಳಿಯ ತುಂಬ ವಿದ್ಯುತ್ ತಂತಿಗಳು, ಟಿವಿ ಕೇಬಲ್ಲುಗಳು, ನೀರಿನ ಪೈಪುಗಳು, ಟೆಲಿಫೋನ್ ಕೇಬಲ್ಲುಗಳು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಮನೆ ಮನೆಯ ತುಂಬ ಟಿವಿ, ಫೋನು, ಫ್ರಿಜ್ಜು, ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಕೊರಳು ಕೊರಳನ್ನೂ ಮೊಬೈಲುಗಳೆಂಬ ಹೊಸ ತಾಳಿಗಳು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಜನರನ್ನು ಪರಾವಲಂಬಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಶಾಹಿ ಅಕ್ಟೋಪಸ್ ಹಿಡಿತಗಳಿವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿಯೇ, ಅಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಮೊದಲೇ ಇವು ಜನರನ್ನೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ವಿದ್ಯುತ್ತು, ನೀರು, ಫೋನು ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಜಗತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ ಎಂಬಂತಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಂತರೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲವೂ ನಿಂತು ಹೋಗಿ ಇಡೀ ನಗರ ಬದುಕೇ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ಬದುಕು, ಸ್ವಯಂಶಕ್ತಿ ಬದುಕಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ನಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಇವೆ.

ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಬದುಕನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ಪರಾವಲಂಬಿ ಬದುಕನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಈ ನಗರೀಕರಣವು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಕಸ ಕೂಸಾಗಿದೆ. ಈ ನಗರೀಕರಣದ ಈ ಕ್ಷಣದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ನಗರದ ಎಲ್ಲ ರಸ್ತೆಗಳೂ ದೇಶದ ಮೂಲೆ ಮುಡುಕುಗಳನ್ನು ಹೀರುವ ನಾಲಿಗೆಗಳಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ನಗರದ ಹೊರವಲಯಗಳು ತ್ಯಾಜ್ಯದ ತಿಪ್ಪೆ ಗುಂಡಿಗಳಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಇದೊಂದು ಜಾಗತಿಕ ಏಕರೂಪಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೂ ತಾವೂ ನಗರಗಳಾಗುವ ತೀವ್ರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಗರ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳ ನಡುವೆ ಇಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಅಳಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಗರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಏಕರೂಪಿ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳು ಎಂದು ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲೂ ಇಂದು ಬೀಜ, ಗೊಬ್ಬರ, ತಳಿ, ಕೃಷಿ ಪದ್ಧತಿ, ರಾಜಕೀಯ, ಜೀವನಕ್ರಮಗಳೆಲ್ಲ ಏಕರೂಪಿಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಎಲ್ಲ ಹತಾರಗಳೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿವೆ. ನಗರದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕೆಡುಕುಗಳೂ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ನಗರದಲ್ಲಿನ ಸೌಕರ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅಮೆರಿಕಾಕ್ಕೆ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳು ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಮಹಾನಗರಗಳಿಗೆ ಗ್ರಾಮಗಳು ಆಟಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಾಮದಿಂದ ಮಹಾನಗರದವರೆಗೆ ನಗರೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಂದು ಇರುವುದು ಚಿಕ್ಕಪುಟ್ಟ-ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಮಹಾನಗರಗಳು

ಮಾತ್ರ. (ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ನಗರವೆಂಬ ಬರೀ ಬೈನರಿ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲ) ಗ್ರಾಮ ನಗರವೆಂಬ ಭೇದ ಬರೀ ಧೋರಣೆ-ಸಂವೇದನೆ-ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಹೇಳುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲವುಗಳಲ್ಲೂ ನಗರ ಗ್ರಾಮಗಳ ನಡುವಿನ ಭೇದ ಅಳಿಸಿಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ನಗರೀಕರಣವೊಂದೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕಡಿಮೆ ಜನದಟ್ಟಣೆ ಮತ್ತು ಕಡಿಮೆ ಸೌಲಭ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಡಿಮೆ ಶ್ರೀಮಂತರು ಇರುವುವೇ ಹಳ್ಳಿಗಳು. ಹೆಚ್ಚು ಜನದಟ್ಟಣೆ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರೀಮಂತರು ಇರುವುದೇ ನಗರಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ. ಇದು ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯೇ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳುತ್ತಿರುವುದರ ಲಕ್ಷಣ.

ಐಕ್ಯತೆ-ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಮಿಶ್ರಣ

ಐಕ್ಯತೆ, ಏಕೀಕರಣ, ಸಾಂಘಿಕತೆ, ಸಾರೂಪ್ಯ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಹರೆ ಇವುಗಳಿಗೂ ಏಕರೂಪಿ ಚಹರೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಧಿತವಾಗುವುದೇ ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಹರೆಗಳಾದ ಸಹನೆ, ಸಹಬಾಳ್ವೆ, ಸಹಮತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಆಚರಿಸುವುದರಿಂದ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾನು ಕರ್ನಾಟಕದವ ನಾನು ಕನ್ನಡಿಗ ನಾವಿಬ್ಬರು ಒಂದೇ. ನಾನು ಹಿಂದೂ ನಾನು ಜೈನ ಆದಾಗ್ಯೂ ನಾವು ಭಾರತೀಯರು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಏಕೀಕರಣ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಭಾವ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾವವಲ್ಲ. ಬಹುರೂಪಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಐಕ್ಯತಾ ಭಾವ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಮಾತನಾಡುವವರು ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಕೋಮುವಾದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನವಾದುದೇನಲ್ಲ.

ಐಕ್ಯತೆ ಎಂಬುದು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎಂಬುದು ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ದೇಶಭಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಕಲಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿವೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭಿನ್ನ ಚಹರೆಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೂ ನಮ್ಮ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಭಾರತೀಯ ಎಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಭಾರತವೆಂದರೆ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನ ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಮುಸಲ್ಮಾನನೊಬ್ಬ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಸ್ಲಿಮನಾಗಿಯೂ ಭಾರತೀಯನಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇವರಿಗೆ ಪಥ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಎರಡು ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಬಹುಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಅಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸಾಧು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಮೂಲಭೂತ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಏಕರೂಪಿ ಚಿಂತನೆಯ ಅಪಾಯವಿದು.

ಬಹುರೂಪಿ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸದೆ ಏಕರೂಪಿ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇರುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಅದು ಹೇಗಾದರೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದೀತು? ಅಖಂಡ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಸಂವಿಧಾನ ಇರಬೇಕು ಸರಿ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯರಿಗೂ ಏಕರೂಪದ ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನು

ಯಾಕಿರಬೇಕು? ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆ-ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಏಕರೂಪಿ ಕಾನೂನುಗಳಿಂದ ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರರ್ಥ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಂದಾಚಾರಗಳಿಗೆ ಕಾನೂನಿನ ರಕ್ಷೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಜಡವಾದ, ಸದಾ ಒಂದೇ ತೆರನ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಿದ್ರೋಹವಾದಿ, ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ಎಲ್ಲ ಜಡತೆಯ ಎದುರು ಹುಟ್ಟೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಏಕರೂಪತೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಪ್ರತಿರೋಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ಧರ್ಮದ ಗುತ್ತಿಗೆ ಹಿಡಿದ ಕಮಲಮುಖಿಗಳು ಭಾರತವೆಂದು ಹೇಳುವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಸೀದಿ ಒಡೆದು ಮಂದಿರ ಕಟ್ಟಬೇಕು. ಆ ಮಂದಿರಕ್ಕೆ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರೂ ಇಟ್ಟಿಗೆ, ದುಡ್ಡು ಕಳಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಆ ಮಂದಿರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಇರಬೇಕು. ಇಡೀ ಭಾರತಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ರಾಮ ಇರಬೇಕು. ಅಯೋಧ್ಯೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂಗಳ ಮೆಕ್ಕಾ ಮಾಡಬೇಕು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಭಾರತವೇನು ಇವರ ಮಠವಾ? ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ರಾಮ-ಒಂದು ರಾಮಾಯಣ ಯಾವತ್ತೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರಾಮಾಯಣಗಳಿವೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶ ಇವತ್ತು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಒಂದು ಭಾಷೆ, ಒಂದು ಧರ್ಮ, ಒಂದು ದೇವರು, ಒಂದು ನೀತಿ, ಒಂದು ಸತ್ಯ, ಒಂದು ಕಾನೂನು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇದು ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇಶ. ಸಹಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ, ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಆ ಮೂಲಕ ಮಾನವ ದ್ವೀಪಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದು.

ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ತಾರತಮ್ಯ

ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠತೆಯ ತಾರತಮ್ಯ ಇರುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಏಕರೂಪಿ ಮಾನದಂಡಗಳೇ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ತಾರತಮ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಲಿಪಿಯ ಶೋಧನೆ ಮಾನವ ಲೋಕದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶೋಧನೆ. ಇದರಿಂದ ನಷ್ಟವಾಗಬಹುದಾಗಿದ್ದ ಬಹುಜ್ಞಾನವು ಲಿಪೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಲೆತಲಾಂತರಗಳಿಗೆ ಉಳಿದು ಬಂತು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ಹಲವಾರು ತಾರತಮ್ಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿವೆ.

ಜ್ಞಾನದ ಲಿಪೀಕರಣದಿಂದ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನದ ಲಿಪೀಕರಣ ಆಗಿದೆಯೊ ಆ ಭಾಷೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಯಾವ ಯಾವ ಭಾಷೆ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಕಡಿಮೆ ಲಿಪಿಕ (ಗ್ರಂಥಸ್ಥ) ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೋ ಅದು ಕೀಳು ಎಂಬಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೀಷೇ. ಉದಾಹರಣೆ ಇದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆ ರೀತಿ ಅಂದರೆ ಇಂಟರ್‌ನೆಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ದೊರಕುವುದೋ ಆ ಭಾಷೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷೆ ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬಂತೆ ಆಗಿದೆ.

ಸಾಕ್ಷರ ಮತ್ತು ನಿರಕ್ಷರ ಜನರ ನಡುವೆಯೂ ಒಂದು ತೆರೆನ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಉಂಟಾಗಿ ವಿದ್ಯಾವಂತ, ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ಎಂಬ ತರತಮ ಜನವಿಂಗಡಣೆಯೇ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೇ ಅಕ್ಷರರೂಪಿ, ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್, ಶಿಷ್ಟವೆಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ಜಾನಪದವೆಲ್ಲ ಕನಿಷ್ಠವೆಂದೂ ನಂಬಿಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಲಿಪಿಯುಳ್ಳ ಭಾಷೆಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಲಿಪಿಯಿಲ್ಲದ ಭಾಷೆಗಳು ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಬಹುಪಾಲು ಜನರಲ್ಲಿದೆ. ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುವೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುವೂ ಕನಿಷ್ಠವಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ಜನಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಪಿಕ ಭಾಷೆಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲಾಗಿದೆ.

ಲಿಪಿಕ ಭಾಷಾ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮ ಕ್ರಮೇಣ ದೇಸಿ ಕಲಿಕೆಯ ಬಹುಮುಖಿ ಕ್ರಮಗಳು ನಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಶಾಲಾಕಲಿಕೆಯ ಏಕಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳೂ ಲಿಪೀಕರಣ, ತಾತ್ವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಮೂಲಕ ಓದಿಕಲಿಯುವ ಏಕರೂಪಿ ಕ್ರಮ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬೇಸಾಯ, ಕುಂಬಾರಿಕೆ, ಚಮ್ಮಾರಿಕೆ, ಬಣ್ಣಗಾರಿಗೆ, ಉಪ್ಪಾರಿಕೆ, ಕುಮ್ಮಾರಿಕೆ, ಕೇಶ ವಿನ್ಯಾಸ, ಚಿನಿವಾರಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಕಸುಬುಗಳು ತಮ್ಮ ಬಹುಮುಖಿ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಕಲಿಕಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಏಕಮುಖಿ ತಾತ್ವೀಕರಣ ಮತ್ತು ಲಿಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಆಮೂಲಕ ಶಾಲೆ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಕೆಯ ವ್ಯಾಪಾರದ ಸರಕಾಗಿವೆ. ಕಲಿಕೆಯ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಕ್ಷರವೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಗಳಿಸುತ್ತಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಯಾಜಮಾನೀಯ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿ ಅಕ್ಷರವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಕಾಲೇಜಿಗೆ ಹೋದರೆ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೂ ಏಕರೂಪತೆ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲೂ ಏಕರೂಪತೆ. ಯಾರೋ ಬರೆದ ಗೈಡು-ಡೈಜೆಸ್ಟುಗಳೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೇಕಾದ ಸಂತೆಗೆ ಮೂರು ಮೊಳ. ಇನ್ನು ಇತ್ತಿತ್ತಲಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಾ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಏಕರೂಪವೇ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥ-ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಲಿಖಿತ ಪರೀಕ್ಷೆಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ನೆನಪಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಅಂಕಗಳಿಸಿದವನು ಮಾತ್ರ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಎಂಬಂತೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ತಿಳುವಳಿಕೆ-ಅನುಭವ-ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅಕ್ಷರಗಳ (ಮಾನಕ ಭಾಷೆಯ) ಮೂಲಕವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವವನು ಜ್ಞಾನಿ ಎಂಬಂತೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ. ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೂ ಕಂಪ್ಯೂಟರು ಬಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಯಂತ್ರಗಳೇ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಲ್ಟಿಪಲ್ ಚಾಯ್ಸ್ ಪರೀಕ್ಷಾ ಪದ್ಧತಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತಿದೆ. ದೇಶದೆಲ್ಲೆಡೆ ನಾಳಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬರೀ ಮಲ್ಟಿಪಲ್ ಚಾಯ್ಸ್ ಪದ್ಧತಿ ಬಂದರೆ ಅಚ್ಚರಿಯಿಲ್ಲ. (ಕೌನ್ ಬನೇಗಾ ಕರೋಡ್ ಪತಿ?)

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ದೃಶ್ಯ, ಶ್ರವಣ, ವಾಕ್ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲೂ ಲಿಪಿಯು ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕ್ರಮೇಣ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಿನೆಮಾ, ಕಿರುತೆರೆ, ಧ್ವನಿ ಸುರುಳಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬದುಕಲಾರವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ

ರೇಡಿಯೋಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೇಳುವುದೂ ಕೂಡ ಓದು ಮಾತೇ ಮಾತೋದೇ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಶನ-ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರಗಳಂತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲವೂ ಬರಹದ ಓದು ಮಾತೇ ರೇಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಕೇಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು, ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಲಿಪೀಕರಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಷ್ಟಗೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ಇದು ನಿಜವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಡೀ ಲಿಪೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆ ಮೌಖಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯ ಅಗಾಧ ಬಹು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಏಕರೂಪೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಒಮ್ಮೆ ಲಿಪಿಕ ದಾಖಲೆಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಮೌಖಿಕವು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಆಕರವಾಗಿ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಒದಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಯಜಮಾನ ಪಠ್ಯವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ.

ಲಿಪಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಮುದ್ರಣ ಮಾಧ್ಯಮವಂತೂ ಅಗಾಧವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಗಳಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತಾನೇ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ, ಅವುಗಳ ವಾಹಕ, ಆಶ್ರಯದಾತನಂತೆ ಈ ಮಾಧ್ಯಮ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆ ನಡಾವಳಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಕದಂತೆ, ಜನಸಮೂಹಗಳ ಸ್ಮೃತಿಕೋಶದ ನಿರ್ಮಾತೃವಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದೆ. ವಾಸ್ತವದ ಅಪಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನೇ ವಾಸ್ತವ ಇತಿಹಾಸವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ, ವಾಸ್ತವದ ಒಂದು ಮುಖ (ದರ್ಶನ್) ಮಾತ್ರವನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಕ್ತಾರನೂ ತಾನೆಂಬಂತೆ ಇಂದಿನ ಮುದ್ರಣ ಮಾಧ್ಯಮವು ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಲಿಪಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ, ಕೈಬರಹದ ಅಸಂಖ್ಯ ಲಿಪಿ ಮಾದರಿಗಳು ಇತ್ತಿತ್ತಲಾಗಿ ನಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತರಿರುವುದು. ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಕೀಲಿಮಣೆಯ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಬಹುಪಾಲು ಬರೆಯುವುದನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಜನ ಕೈ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವೇ ಲಿಪಿ ಮಾದರಿಗಳು ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಸಾಫ್ಟ್‌ವೇರಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಲಿಪಿಯ ಅಸಂಖ್ಯ ಮಾದರಿಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ಮಾದರಿಗಳು ಉಳಿದು ಏಕರೂಪಿ ಆಕೃತಿಯೊಂದು ಮುಂದೋಮ್ಮೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನು ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನವಾಗಿ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಭಾಷೆಗಳೆಲ್ಲ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಕೇವಲ ಕೆಲವೇ ಬಲಿಷ್ಠ ಭಾಷೆಗಳು ಉಳಿಯುವುದು ಎಂದು ಭಾಷಾತಜ್ಞರು ಲೆಕ್ಕಿಸಿ ಆತಂಕಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದೊಮ್ಮೆ ಇಡೀ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ೬೦ ಭಾಷೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯಬಹುದು ಎಂಬ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವೊಂದಿದೆ. ಇದು ಬಹುರೂಪತೆಯು ನಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಏಕರೂಪತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವುದರ ಲಕ್ಷಣ.

ಕೊನೆಗೆ ಮೊದಲು

ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹತ್ತಾರ ಅಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಊನತೆ-ನ್ಯೂನತೆಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇರುವ

ಪರಿಭಾಷೆಯೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಹೇಳಿದ ಮೇಲೂ ನನ್ನಲ್ಲಿನ್ನೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕೊಂಕಣ ಸುತ್ತಿ ಮೈಲಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಿಮಾನ ವೈರುಧ್ಯ (Binary-Opposition) ಕಲ್ಪನೆಗೇ ಢಿಕ್ಕಿ ಹೊಡೆದಂತೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ತಲೆ ಹಾಕುವ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ದ್ವಿಮಾನ ವೈರುಧ್ಯದ ವಿನ್ಯಾಸ. ಈ ದ್ವಿಮಾನ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮೆಲ್ಲ ಸಂಕಥನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆ ಹಾಕಿದೆ ಎಂದರೆ ಇದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯ (Conceptual Hegemony) ಎಂಬಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಲೆ ಹಾಕಿದೆ. ತಲೆ ಹಾಕುತ್ತಲೇ ಇದೆ. ಇದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಣೀತ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಎಂದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಜಾಗತಿಕ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಅಪ್ರೋಚು. ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಿದು. ತರತಮವೇ ಇದರ ಮೂಲಮಾನ.

ಆರ್ಯ-ದ್ರಾವಿಡ, ದೇಸಿ-ಮಾರ್ಗ, ಶಿಷ್ಟ-ಜಾನಪದ, ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ, ಪ್ರಧಾನ-ಉಪ, ಹಿಂದೂ-ಮುಸ್ಲಿಂ, ಮೌಖಿಕ-ಲಿಖಿತ, ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು, ಕಾಡು-ತೋಪು, ಜಲ-ಅಗ್ನಿ ಹೀಗೆ ಬಹುಪಾಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಕಥನವೆಲ್ಲ ಇಂಥ ದ್ವಿಮಾನ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಿರ್ವಚಿತವಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಬೈನರಿ ನೆಲೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಳಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೀ ಎರಡಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು, ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿ ಗುರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ದ್ವಿಮಾನ ವೈರುಧ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಬೇರೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ, ಬಲಿಷ್ಠ-ದುರ್ಬಲ, ಉನ್ನತ-ಕೀಳು ಎಂಬಂತಹ ತಾರತಮ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಬ್ಭಾಗವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಈ ವಿನ್ಯಾಸವು ಒಬ್ಬರನ್ನು ಏರಿಸಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಇಳಿಸಲೆಂದೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ವೈರ, ವೈರುಧ್ಯ, ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮಾತ್ರವುಳ್ಳ ಇಮ್ಮುಖಿ ತಾರತಮ್ಯದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ? ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನವೀನ ಬಹುಮುಖಿ ಅಪ್ರೋಚುಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಶೋಧಿತವಾಗಬೇಕಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾಜಮಾನಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆ ಕೂಡ ಬೈನರಿ ವೈರುಧ್ಯ ನೆಲೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಕೂಡ ಒಂದು ರೀತಿ ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಏಕರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ.

೧೦

ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ

ಅರವಿಂದ ಚೊಕ್ಕಾಡಿ

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವ ಮುನ್ನ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣಗಳೆರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಆಧುನೀಕರಣದ ವಿಕೃತ ರೂಪವೇ ಜಾಗತೀಕರಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಧುನೀಕರಣದ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜಾಗತೀಕರಣ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳು. ನಿಜ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯವೂ ಆಧುನೀಕರಣದ ತಾತ್ವಿಕ ಆಶಯವೂ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವಂಥವು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣವು ಆಧುನೀಕರಣದ ಒಂದು ಅಂಗವಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಆಧುನೀಕರಣದೊಂದಿಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಇದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನೀಕರಣದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವಾದರೂ ವಾಚಕರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುವ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನವ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹಬ್ಬಿರುವಂಥದು ಮತ್ತು ಅದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆಧುನೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವೇಗೋತ್ಕರ್ಷ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತದರ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ಆಧುನೀಕರಣದ ಆರಂಭವೆಂದು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳೋಣ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸಮಾನತೆ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆ, ಶೋಷಣಾ ಮುಕ್ತಿ ಮುಂತಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡ ಬೆಳೆಯಿತು. ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯನ ಗರಿಷ್ಠ ಸುಖ ಸಾಧನೆಯ ಆಶಯವೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಭಾಗವೇ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಟ್ಟದ್ದೂ ಆಧುನಿಕತೆಯೇ. ಅದೊಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದ್ದು ಆಧುನಿಕತೆ ಬೇಡವೆನ್ನುತ್ತಾ ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸದೆ ತಿರುಗಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಜಾಗತೀಕರಣ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಏಕಮುಖಿ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುವಂಥದು. ಅದೂ ಸಹ ಸಮಗ್ರ ಆರ್ಥಿಕತೆಯಾಗಿರದೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ದುರ್ಬಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ ತತ್ವವಾಗಿರದೆ ವಿಶ್ವದ ಪ್ರಬಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ತತ್ತ್ವವಷ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂಥಲ್ಲಿ ಅದು ದುರ್ಬಲರ ಅಭ್ಯುದಯದ ಆಸಕ್ತಿ ಒಂದಿನಿತೂ ಇಲ್ಲದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಅಸಮಾನ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣದತ್ತ ಸಾಗುವ ತತ್ತ್ವವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕಿರು ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಧುನೀಕರಣವನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವ. ಆಗ ಅದು ಆಡಳಿತಾಂಗದ ಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಬಳಿಕ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಘನತೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವ್ಯಾಮೋಹ ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಹಾಗಂತ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗದು. ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವ್ಯಾಮೋಹ ಎನ್ನುವುದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೇಲುವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು. ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಧ್ಯಮ ಮತ್ತು ಕೆಳಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಆರ್ಥಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ತನ್ನ ಪಾಲನ್ನು ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗಿದಂತೆ ಮಧ್ಯಮ, ಕೆಳಮಧ್ಯಮ, ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ಅವಕಾಶ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಖಾಸಗೀಕರಣದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಉದ್ಯೋಗ ಗಳಿಕೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಭ್ರಮೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ನಿಜ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಖಾಸಗೀಕರಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಮೂಲಕ ಉದ್ಯೋಗ, ಅಧಿಕ ಸಂಪಾದನೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮೇಲುವರ್ಗಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆಯೇ ವಿನಾ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಕ್ಕಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನುವ ಭ್ರಮೆ ಕೆಳವರ್ಗಗಳತ್ತ ವ್ಯಾಪಿಸಲು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಖಾಸಗೀಕರಣ ತತ್ವವೇ ಕಾರಣ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭದ್ರತೆಯ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಡ್ಡಿ ದರ ಇಳಿಕೆ, ಸಬ್ಸಿಡಿ ಕಡಿತದಂಥ ಉಪಕ್ರಮಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭೀತಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಂಥಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟ ಆರಂಭವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಮುಖ್ಯಕಾರಣ ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವ್ಯಾಮೋಹದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಡಿ ಹಿಪ್ಪೆ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಣ್ಣ ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಸಣ್ಣ ಉದ್ದಿಮೆಗಳ

ಸ್ಥಿತಿ. ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಮೂಲ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆ ತರದೆ ಬೃಹತ್‌ಪ್ರಮಾಣದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಘಟಕಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಹೀಗೇ ಆಗುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವ್ಯಾಪಿಸುವಾಗ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು (ಇಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಆರ್ಥಿಕ ವರ್ಗವೇ ಹೊರತು ಜಾತಿಯಲ್ಲ) ರಕ್ಷಿಸಬಹುದಾಗಿದ್ದ ದೇಸೀಯತೆ ಕಳೆದು ಹೋಗುವ ಅಪಾಯ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಹಾಯ್' 'ಬಾಯ್' ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದೀಗ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಮೂಲೆಗೂ ಹಬ್ಬಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದರಿಂದ ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವ ನಡವಳಿಕೆ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. 'ನಮಸ್ಕಾರ' ಎನ್ನುವಾಗ ಕೈ ಜೋಡಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇ 'ಹಾಯ್' ಎನ್ನುವಾಗ ಕೈ ಜೋಡಿಸಿ ನೋಡಿ. ಎಷ್ಟೊಂದು ಆಭಾಸಕರವೆನಿಸುತ್ತದೆ! ಪಬ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಾಳವಿರುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಅದರ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ನಡೆಯಲ್ಲಿ. ಕ್ರಮೇಣ ಪಬ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆವರಿಸಿದಂತೆಲ್ಲ ದೇಸೀಯತೆ ನಶಿಸುತ್ತಾ ಸಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭ-ನಷ್ಟದ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪಬ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ದೇಸೀಯತೆಯ ಅವನತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಯಾವ ತೊಂದರೆಯೂ ಆಗದು. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಪಬ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪಬ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಕೂಡ ನಮ್ಮ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿ ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಹಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಳ್ಳಕಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಬಹಳ ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತ್ರಸಂಹಿತೆ' ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು. ವಸ್ತ್ರ ಸಂಹಿತೆಯು ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ನನ್ನ ತಕರಾರು ಇರುವುದು, ಒಟ್ಟೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒಡ್ಡಿ ಪಬ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ ನಾವು ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತ್ರ ಸಂಹಿತೆ ತರಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿರುವ ಮನೋಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ. ಅಂದರೆ ದೇಸೀಯತೆಯ ಉಳಿವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿ ನಮ್ಮ ಮೂಲ ಮನೋಧರ್ಮ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೇರಿಕೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಬ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟ ಬಳಿಕ ವಸ್ತ್ರ ಸಂಹಿತೆ ಜಾರಿಗೆ ತರುವುದರಿಂದ ದೇಸೀಯತೆ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಮೂರ್ಖತನವಲ್ಲದೆ ಬೇರೇನಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಸಹಜ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಜೀವವಿರೋಧಿ ನಡವಳಿಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ಬೇರೇನಲ್ಲ. ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಇನ್ನೊಂದು ಅಪಾಯಕಾರಿ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದರೆ

ಮೂಲಭೂತವಾದ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಚೈತನ್ಯವಿಲ್ಲದ ಹಿಂದೂಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ದಾಳಿಯ ಅಪಾಯವನ್ನು ಅರಿತಾಗ ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪರಿಣಾಮ ನಿಷ್ಪಾಪಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರ ಮೇಲೆ ಅವ್ಯಾಹತ ದಾಳಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬರುವ ಇಸ್ಲಮಿಕ್ ಕೋಮುವಾದ ನಿಷ್ಪಾಪಿ ಹಿಂದೂಗಳ ಬಲಿ ಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿರುವ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭುಗಳನ್ನು ಇತ್ತಂಡಗಳೂ ತಮಗರಿಯದಂತೆ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದ ಜಾತೀಯ ಡೈಮೆನ್ಷನ್ ಯಾವ ರೀತಿ ವಿಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಅವರ 'ದಲಿತರು ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಅವರು ಮುಂದಿಡುವ ವಾದವೇನೆಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರಾಗಿದ್ದು ದಲಿತರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಬಾರದೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು. ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ದಲಿತಪರ ಕಾಳಜಿಗಾಗಲಿ, ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅಸಹನೆಗಾಗಲಿ ನನ್ನ ಆಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲ. ಆಕ್ಷೇಪವಿರುವುದು, ದೇಸೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಖಂಡಿಸಲೆಂದು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿರುವುದಲ್ಲ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆಧರಿಸಿರುವುದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ದಲಿತರಿಗೆ ಒಳಿತಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು. ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪವೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಆಕ್ಷೇಪಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಬೆಳೆದಿರುವುದು ಆಧುನೀಕರಣದ ವಿಶಾಲ ಆಶಯದಲ್ಲಿ, ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ದೃಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ದೃಷ್ಟಿಯೇನೋ ಇದೆ. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿಸುವ ಅದು ಶಿಕ್ಷಣ ಶುಲ್ಕ ಏರಿಸಿ ದಲಿತರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ದುರ್ಬಲರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ವಂಚಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗಲೂ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ದಲಿತರಿಗೆ ಒಳಿತಾಗುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ಜಾಗತೀಕರಣ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ೧೭೭೬ರಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಆ್ಯಡಂಸ್ಮಿತ್, 'ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಕ್ತ ಆರ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾತ್ರ ಸರಕಾರದ ಕೈಯಲ್ಲಿರಬೇಕು' ಎಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದಲ್ಲದೆ ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರ ಜಾಡಿನಲ್ಲೇ ಸಾಗಿದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ನಾಡಿನ ಹಿರಿಯ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಾ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ, ಪ್ರೊ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ದಿ. ಡಾ. ಪಿ.ಆರ್. ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ಅಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಇವರೆಲ್ಲ ದಲಿತ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇವರೆಲ್ಲರ ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ನನಗಿಲ್ಲ.

ಮೂಲತಃ ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರಿಗೆ ದೇಸೀ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ಇದೆ. ಅದು ನನಗೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಏನೇ ನಡೆದರೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಎನ್ನುವ ಮಂದಿ

ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವಿದೆ. ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ವೇದಕಾಲೀನ ಭಾರತಗಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ತೀವ್ರ ವಾಳಿ ನಡೆಸಿದ್ದರೆಂಬ 'ಭೂತ'ವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಸಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು. ಹಿಂದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪೂರ್ವಜರು ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ವೆಸಗಿದ್ದರೆಂದು ಈಗ ಪ್ರತೀಕಾರ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ದಲಿತರಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸಾಬೀತಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಹುಟ್ಟು ಆಕಸ್ಮಿಕ; ಯಾರೂ ಅರ್ಜಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ನಿಲುವಿರಿಸಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಖಂಡಿಸುವುದು ಸರಿ ಎನಿಸುತ್ತದಾದರೆ ಕಾಶ್ಮೀರ ಮುಂತಾದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂಗೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡ ಇಂದಿನ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪೂರ್ವಜರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಆಗಿದ್ದು ಅವರ ಮೇಲೂ ಪ್ರತೀಕಾರ ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಕಟ್ಟಕಡೆಯದಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವಾದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಮೇಲು ಜಾತಿಗಳು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹನಶೀಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ೧೯೯೧ರಲ್ಲಿ ಮಂಡಲ್ ವರದಿ ಬಂದಾಗ ದೆಹಲಿ ಮುಂತಾದ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಪ್ರದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳು ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಒಡ್ಡಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಾವನೂರು ವರದಿ ಬಂದಾಗ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಷ್ಟಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮೇಲಿನ ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರ ಅಸಹನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಆಕ್ಷೇಪವೇನಿಲ್ಲ. ಆದರದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಿತ್ತೆ ವಿನಾ ದಲಿತರಿಗೂ-ಶೂದ್ರರಿಗೂ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೂ ಸಮಾನ ಶತ್ರುಗಳಾಗಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಬಾರದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅತೃಪ್ತಿ.

ಮೊಗಳ್ಳಿಯವರು ಮೇಲುಜಾತಿಯ ಮೇಲಿನ ಅಸಹನೆಯಿಂದ ಮಾಡಿರುವ ಎಡವಟ್ಟ ವನ್ನೇ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಡಾ. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು 'ದಿವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ, ಡಾ. ನಾ. ಮೊಗಸಾಲೆಯವರು 'ಅರ್ಥ'ದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕ ಹೊರಟ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ ಸಾಗಿ ಭಾರತದ ಪಾರಂಪರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಕೆಲಸ ಹಾಗೂ ಪಾರಂಪರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ತರುವಾಯದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆಶಯಗಳು ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಪಾರಂಪರಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹರಿಜನ ಯುವಕನ ಕೊಲೆ ಸರಿಯೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಸರಿ' ಅಥವಾ 'ತಪ್ಪು' ಎನ್ನುವ ಉತ್ತರ ಕೊಡದೆ ಅಮೇರಿಕಾ ಆ್ಯಟಂಬಾಂಬ್ ಹಾಕಿದ್ದು ಸರಿಯೇ ಎಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಾರೆ. ಅಮೇರಿಕಾ ಅಣುಬಾಂಬ್ ಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ಸರಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಮೇರಿಕಾ ಅಣುಬಾಂಬ್ ಹಾಕಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹರಿಜನ ಯುವಕನ ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸರಿ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಇಷ್ಟಪಡುವ ನನಗೆ ಅವರ ಈ ನಿಲುವು ಸರಿ ಎನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ತಕರಾರು ಇರುವುದು ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಅವರು ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕಿದ್ದಕ್ಕಲ್ಲ. ಅವರ double stand ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರು. ಇದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾ. ಮೊಗಸಾಲೆಯವರು 'ಅರ್ಥ'ದ ಮುಖೇನ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ಆಶರ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಎಲ್ಲ ಎಡವಟ್ಟುಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದು ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಡಾ. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಡಾ. ನಾ. ಮೊಗಸಾಲೆಯವರಂಥ ಹಿರಿಯ ಬರಹಗಾರರಿಗೆ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅರ್ಥ ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಕ್ಷಣಕಾಲ ಮರೆತಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಾರೇ ಇರಲಿ, ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಕಟುವಾದ ಖಂಡನೆ ಇದೆ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಜಾಗತೀಕರಣಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರೌಢಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿನಂದನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅದರ ಸಮೃದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜಾತ್ಯತೀತತೆಯನ್ನು, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು, ಸಾಹಿತ್ಯಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯೊಂದನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇತರೆಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತಿದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಕಳಕೊಂಡ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಬಹುರೂಪಿ ಅಂಶಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಭಾವನೆಗಳಿಲ್ಲದ ತಾಂತ್ರಿಕ-ಯಾಂತ್ರಿಕ ಬದುಕು ಹಬ್ಬುತ್ತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಶಿಕ್ಷಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕಗಳು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ತದನಂತರ ಮಾನವಿಕಗಳು ಆ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇದೀಗ ಬಿಎಸ್‌ಸಿ, ಬಿಕಾಂ ಪದವಿಗಳೂ ಕೂಡ ಅನಾಸಕ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಬದಲು ವೃತ್ತಿ ಶಿಕ್ಷಣ, ಅದರಲ್ಲೂ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಇಂಜಿನಿಯರಿಂಗ್ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಿಎ, ಬಿಕಾಂ, ಬಿಎಸ್‌ಸ್ಸಿ ಪದವಿಗಳು ದುಡ್ಡು ಮಾಡುವುದೊಂದನ್ನೇ ಕಲಿಸುವಂಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು ಕೊಡುವಂಥವನ್ನು ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ಇಂಜಿನಿಯರಿಂಗ್ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಿಕಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ತ್ವ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದು ಬಹಳ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಸದ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಮನಿಸುವ ಹಾಗೆ ಭಾಷೆ ಇರುವುದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಿಂದ ಬಂದುದು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಬಂದುದು. ಆದರೆ ಭಾಷಿಕಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆ ಸಂವಹನ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವು ಬದುಕನ್ನು ಮೃದುಗೊಳಿಸಬಲ್ಲವು. ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಬಲ್ಲವು.

ತಾರ್ಕಿಕ-ತರ್ಕಾತೀತ ಪ್ರಪಂಚದ ಹೊಳಹನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಬಲ್ಲವು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ತರಬಲ್ಲವು. ಆದರೆ ಭಾಷಿಕಗಳನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಂತೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ನಿಸರ್ಗಳವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮಾತನಾಡಬಲ್ಲವರು ಸಿಗಬಲ್ಲರು. ಆದರ ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಬಗ್ಗೆ ಮೂರು ವಾಕ್ಯ ಹೇಳಲು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪಂಡಿತರ ಪಾಂಡಿತ್ಯವದು.

ಕಲೆ

ಈ ನಾಡು ಕೋಲಾಟ, ಸುಗ್ಗಿ ನೃತ್ಯ, ದೊಂಬರ ಕುಣಿತ, ಭೂತಾರಾಧನೆ, ತೊಗಲು ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ನಾಟಕ, ಸಣ್ಣಾಟ, ದೊಡ್ಡಾಟ, ಡೊಳ್ಳುಕುಣಿತ ಮುಂತಾಗಿ ಸಾವಿರಾರು ಕಲೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಬುಗುರಿ, ಚಿನ್ನಿದಾಂಡು, ಲಗೋರಿ ಮುಂತಾದ ನೂರಾರು ಆಟಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಇವು ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ. ಸ್ವರೂಪಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ. ಇಂದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳೂ ಕೂಡ ಬುಗುರಿ ಆಡುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿನ್ನಿದಾಂಡು ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಬ್ಯಾಟ್ ಹಿಡಿದು ತಿರುಗಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲ ಬೌಲಿಂಗ್ ತರಹ ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಕೈ ಬೀಸುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆ? ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಚಿನ್ ತೆಂಡೂಲ್ಕರ್ ವಿಜೃಂಭಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಪೆಪ್ಸಿ ಕುಡಿಯುತ್ತಾ ಆತ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಪೆಪ್ಸಿ ಕಂಪೆನಿಗೆ ಲಾಭ ತರುತ್ತಾನೆ. ಪೆಪ್ಸಿಯ ಈ ತೆರನ ವೈಭವ ಬಂದುದು ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ನಾಯಕರ ಆರಾಧನಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುವರಾಗುವುದು ಸಹಜ ಗುಣಧರ್ಮ. ತತ್ಪರಿಣಾಮ ನಮ್ಮ ಆಟಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಸಮೃದ್ಧತೆಯೂ ಕೂಡ.

ಕೋಲಾಟ, ಸುಗ್ಗಿ ನೃತ್ಯದಂಥ ಕಲೆಗಳು ಕೃಷಿರಂಗವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬೆಳೆದಂಥವು. ಯಾಕೋ ಏನೋ ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕೃಷಿರಂಗ ದುರ್ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ. ರೈತರ ಸಬ್ಸಿಡಿ ಕಡಿತದಂಥ ಕ್ರಮಗಳು ರೈತರನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ದುರ್ಬಲವಾಗಿಸುತ್ತಿದೆ. ರಿಸ್ಕ್ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ರೈತರು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಲಿ ಎಂಬ ಆಶಯವೋ ಇಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ರೈತರಿಗೆ ಸಬ್ಸಿಡಿ ಕೊಡಬೇಡಿ ಎನ್ನುವ ಅಮೇರಿಕ ಫಾರ್ಮ್ ಬಿಲ್ ಮಂಡಿಸಿ ತನ್ನ ರೈತರಿಗೆ ಶೇ. ೮೫ ರಷ್ಟು ಸಬ್ಸಿಡಿ ಕೊಡಲು ಸೆನೆಟ್‌ನಿಂದ ಅನುಮತಿ ಪಡೆದುದು ನಮ್ಮ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗದಿರುವುದೋ ಅಂತೂ ರೈತರನ್ನು ಕಂಗೆಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅವರು ಕಂಗೆಟ್ಟಾಗ ಬದುಕೊಂದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬದುಕುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾದಾಗ ಅವರು ಪೋಷಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಕಲೆಗಳು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಅವನತಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ಕಲೆಗಳು ಸ್ವರೂಪಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುವ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರವಾಗುವುದು. ಸಾಗರದಾಚೆಗೆ ನಮ್ಮ ಕಲೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾದರೆ ಅದು ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ. ಬದಲು

ಹಣ ಮಾಡುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬಂದುದಾದಲ್ಲಿ ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕಲೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದವರಿಗೆ ಮಾರಾಟವಾಗಲೂ ಬಹುದು. ಆರ್ಥಿಕ ದುರ್ಬಲರ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತಾ ಪಶ್ಚಿಮ ಈ ಕಲೆಗಳನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇವತ್ತು ಭರತನಾಟ್ಯದಂಥ ಕಲೆಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಲ್ಲವೇ ಹಾಗೆ. ನಿಜಕ್ಕೂ ಭರತನಾಟ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರಲ್ಲ; ವೇಶ್ಯೆಯರು. ಆದರೆ ಈ ಮಾತಿಂದು ಅರುಚಿಕರವಾಗುತ್ತಿದೆ. ವೇಶ್ಯೆ ಎನ್ನುವಂಥದ್ದು ಕಾಮುಕರ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾಳೆಯೇ ಹೊರತು ಈ ದೇಶದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಘನತೆವೆತ್ತ ಕಲೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮುಂದೊಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ಕಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಧಿಸಿದಾಗ ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿ ಸಮಗ್ರ ಕಲೆಗಳ ಮೇಲಾಗಲಿದೆ.

ಅಲ್ಲದೆ ಕಲೆಯೊಂದು ಮೂಡಿ ಬಂದಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಗೂ ಆ ಕಲೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಭಾವ ಸಂವಾದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಲೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಉಂಟು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಉಂಟು ಮಾಡಿತು ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವೇಷಭೂಷಣಗಳಿಗೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೆಲ ವೈಚಾರಿಕರು ಮುಂದಿಡುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಷ್ಟಪಡುತ್ತೇನೆ. ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ವೇಷಧಾರಿ ಪ್ಯಾಂಟು ಧರಿಸಿ ಯಾಕೆ ಬರಬಾರದು, ಆತ ಏನು ಧರಿಸಿದ್ದನೆಂದು ನಾವು ನೋಡಿದ್ದೇವೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಆಶಯ, ನಾವೆಲ್ಲ ವೈಚಾರಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾಗಿದ್ದು ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗೌರವಪೂರ್ಣ ನಮನಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬೇರೊಂದು ಡೈಮೆನ್ಷನ್ ಕೂಡ ಇದೆ. ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ಪ್ಯಾಂಟೇ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ದ್ರೌಪದಿಯ ಮುಂದೆ ಆತ ನಗ್ನನಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಹಾಗಂತ ದ್ರೌಪದಿ ವೇಷಧಾರಿಯ ಮುಂದೆ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ವೇಷಧಾರಿ ನಗ್ನನಾಗಿ ಬಂದು ನಿಲ್ಲಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೊಮ್ಮೆ ಬಂದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನ ಬಯಲಾಟ ನೋಡುಗರ ಪಾಡೇನು? ಇಲ್ಲಿ ಯುಧಿಷ್ಠಿರ ನೆಂದರೆ ಹೀಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆತ ಹಾಗೆ ಪ್ರಕಟವಾದಾಗಲೇ ಯಕ್ಷಗಾನವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಭಾವ ಸಂವಾದ ನಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಇರುವ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ. ಅದು ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಕೆಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ತೊಡೆದು ಹಾಕಬೇಕಾದ್ದು ಆ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಅನ್ಯಾಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಳಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಅದರ ಹೊರತು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ನಂಬಿಕೆ ತೊಡೆದು ಹಾಕಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇನು? ಹಾಗೆಂದರೆ ವೈಚಾರಿಕರಿಗೂ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆ ಗೌರವ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದರೆ ಅವರೂ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥಲ್ಲಿ

ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸಲು ಬಯಸುವುದರಿಂದ ಅದು ಶಿಥಿಲವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ದೇಸೀಯತೆಯ ಮೇಲೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ದಾಳಿ ತೀವ್ರವಾಗಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ನಾವು ಮರೆತು ಬಿಡುತ್ತೇವೆಯೇನೋ?

ಪತ್ರಿಕೆಗಳು

ಇವತ್ತು ವೈಟ್ ಹೌಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಬುಶ್ ಇಡ್ಲಿ ತಿಂದರೆ ಕನ್ನಡ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯ ಮುಖಪುಟದಲ್ಲಿ ಫೋಟೋ ಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ಲೇರ್ ಗಡ್ಡ ತೆಗೆಯುವ ಚಿತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ಲಿಂಟನ್ ಯಾವುದೋ ಹುಡುಗಿಯೊಂದಿಗೆ ರಾತ್ರಿ ಕಳೆದರೆ ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುದ್ದಿಯೋ ಸುದ್ದಿ. ಕ್ಲಿಂಟನ್-ಮೋನಿಕಾ ಲೆವೆನ್ಸ್ಕಿ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾರತೀಯ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ತಲೆ ಬಿಸಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಹಿಲೆರಿ ಕ್ಲಿಂಟನ್ ಆದರೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೋ ಇಲ್ಲವೋ? ಬಹುಶಃ ಆಕೆಗೆ ನಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗಾದಷ್ಟು ತಲೆ ಬಿಸಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಗಿದ್ದರೆ ಆಕೆ ಈಗಲೂ ಕ್ಲಿಂಟನ್ ಜೊತೆಗಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಇದರ ಅಗತ್ಯವೇನೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜಾಹಿರಾತುಗಳಾದರೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅನಗತ್ಯ ಸುದ್ದಿಗಳ ಅಗತ್ಯ ಪ್ರಾಯಶಃ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳವರನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದಿರಬಹುದೇನೋ? ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಬಹುದಾದ ಅವಕಾಶ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲಾವಾರು ಸುದ್ದಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವುವು. ಆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಅವಲ್ಲ. ಅವು ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ, ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ, ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಸುದ್ದಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು. ಜಿಲ್ಲಾವಾರು ಸುದ್ದಿಗಳ ವಿಲೇವಾರಿ ಜಿಲ್ಲಾ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಿಗಿರಲಿ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ದೊಡ್ಡ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೇ ನಿಭಾಯಿಸಿದಾಗ ಜಿಲ್ಲಾಮಟ್ಟದ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮಟ್ಟದ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ನಶಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ತೊಂದರೆ ಸಂಭವಿಸುವುದಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಬಿಂಬಿಸಬಹುದಾದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಾರದೆ ಹೋಗಿ ನಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಇಳಿಕೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ಪ್ರಬುದ್ಧ ಬರಹಗಾರರ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದು ನ್ಯಾಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಬರಹಗಾರರನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಕೊಡುವಂಥವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು. ಅವೇ ಇಲ್ಲವಾದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದೆಂತು? ೨-೩ ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬಿಸಿ ಬಿಸಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಈಗ ಇಲ್ಲವೆಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದರ ಕಾರಣವಿದೆ. ಇಂದು ಯಾರು ಯಾವುದೇ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದನೋ, ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿ ಬರೆದವನ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಅಂತಸ್ತು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ

ಬಡಿದು ಹಾಕುವ ಚಡವಳಿಕೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲಿ ಸಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಕೋಮುವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿರುವವರ ಮೇಲೂ ಕೋಮುವಾದ ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎನ್ನಲು ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸದೆ ಹೋದಾಗ ಇವೆಲ್ಲ ನಡೆಯುತ್ತವೆ.

ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳ ಬೆಲೆ ಇಳಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕಕಾರಿ ಕತ್ತುಕುಯ್ಯುವ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಇಳಿದಿರುವ ಪತ್ರಿಕೆಗಳು ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ನಾನಾ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತೆರೆಮರೆಗೆ ಸರಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅವೂ ಸಹ ಬಹುರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಂಪನಿಗಳ ಕೃಪಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬಾಳಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧ ಇದ್ದ ಕೆಲ ಪತ್ರಿಕೆಗಳೇ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಕ್ಷಿ. ಇವೆಲ್ಲದರಿಂದ ಅವು ಜನತೆಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಬಹುದಾದ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಜನತೆ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ತೋರಬೇಕಾದ ವಿಶ್ವಾಸ, ಗೌರವಗಳು ಕಳೆದು ಹೋಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾಗತೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಪುಸ್ತಕ ರೂಪ ವಾಗಿಯೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ವಿಚಾರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಮಾಧ್ಯಮ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಕೂಡ ಆಕಾಶವಾಣಿಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅಧಿಕಮಟ್ಟಿಗೆ ನ್ಯಾಯಪರ ದೃಷ್ಟಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪತ್ರಿಕೆಗಳತ್ತ ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

೧. ಬಸವರಾಜ ಕೋಡಗುಂಟಿ, ಯುಜಿಸಿ ಕಿರಿಯ ಸಂಶೋಧನ ಫೆಲೊ, ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾ ಸಂಸ್ಥಾನ, ಮೈಸೂರು ೫೭೦ ೦೦೬

೨. ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ ಬಿ.ಆರ್., 'ಜಯಶ್ರೀ ನಿಲಯ', ಶಾರದಾ ನಗರ, ಮಾಡೂರು, ಅಂಚೆ ಕೋಟೆಕಾರು, ಮಂಗಳೂರು ತಾ. (ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ).

೩. ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟೆ, ಪ್ರವಾಚಕರು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩೨೭೬

೪. ಡಾ. ಆನಂದ ಕೋಡಿಂಬಳ, ಹಿರಿಯ ಉಪನ್ಯಾಸಕರು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕಾಲೇಜು, ಮಂಗಳೂರು ೫೭೫ ೦೦೧.

೫. ಆನಂದ ಝಂಜರವಾಡ, ಆನಂದ ನಗರ, ಮುಧೋಳ (ಬಾಗಲಕೋಟೆ) - ೫೮೭ ೩೧೩.

೬. ಪ್ರೊ. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ (ಈಗ ದಿವಂಗತರು), ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಮೈಸೂರು.

೭. ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್, 'ಶ್ರೀಮಾತಾ', ಜೆ.ಪಿ. ನಗರ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು-೭೮.

೮. ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ, ಹಿರಿಯ ಶ್ರೇಣಿಯ ಉಪನ್ಯಾಸಕರು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ-೫೮೩೨೭೬

೯. ಚಾಮಲಿಂಗಪ್ಪ ಟಿ. ಬೇಗೂರು, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಸರ್ಕಾರಿ ಪ್ರಥಮ ದರ್ಜೆ ಕಾಲೇಜು, ಕೋಲಾರ.

೧೦. ಅರವಿಂದ ಚೊಕ್ಕಾಡಿ, ಉಪನ್ಯಾಸಕರು, ಕೋಡಂಗಲ್ಲು, ಮೂಡಬಿದರೆ (ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ).

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ತಾನೊಂದು ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಲವು ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ, 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ವೂ ಒಂದು. ಇದು ಕರ್ನಾಟಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನ, ಸಮಾಜ, ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಚರಿತ್ರೆ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪರಿಸರ, ಕಲೆ-ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆ-ಶೋಧಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ'ವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಾಡಿನ ಗತದ ತಡಕಾಟವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಯಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೇದಿಕೆಯಂತೆಯೂ, ಓದುಗರಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಗಾತಿಯಂತೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಇದರ ಹಂಬಲವಾಗಿದೆ.

Reg. No. 05999/23/AL/93/TL